

صفات متشابہات اور سلفی عقائد

تصنیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم بی بی ایس)

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور

رئیس دارالافتاء والتحقیق جامع مسجد الہلال

چوبرجی پارک، لاہور

مجالس نشریات اسلامیہ

۱-کے۔ ۳، ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر ۱، کراچی۔ ۷۴۶۰۰

صفات متشابہات اور سلفی عقائد

تصنیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد (ایم بی بی ایس)

مفتی جامعہ مدنیہ لاہور

رئیس دارالافتاء و تحقیق جامع مسجد الہلال

چوبرجی پارک، لاہور

مجلس نشریات اسلامیہ

۱-کے-۳، ناظم آبادیشن، ناظم آباد نمبر ۱، کراچی-۷۳۶۰۰

یہ کتاب

محترم جناب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (ایم بی بی ایس)

مفتی امامہ مدنیہ لاہور کی اجازت سے شائع کی جا رہی ہے

فہرست ابواب

صفحہ نمبر	مضمون
5	عرض مصنف
7	باب 1: مضمون کا تعارف
16	باب 2: سلفیوں کی تاریخ
33	باب 3: سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماتریدیہ گمراہ ہیں
49	باب 4: امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک
56	باب 5: اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں عقل کی کارگزاری
79	باب 6: سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں حقیقی ہیں
101	باب 7: کیا تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ ہے
109	باب 8: استواء علی العرش
130	باب 9:
130	فصل 1: اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ
135	فصل 2: آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول
143	فصل 3: اللہ تعالیٰ کا حرکت کرنا
152	فصل 4: اللہ تعالیٰ کی صفت کلام
159	فصل 5: رحمت، غضب، فرح، خجک وغیرہ
172	فصل 6: کیا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوتا ہے

کتاب	:	صفات متشابہات اور سلفی عقائد
تصنیف	:	ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (ایم بی بی ایس)
اشاعت	:	۲۰۱۲ء
ضخامت	:	۲۸۶ صفحات
طباعت	:	احمد برادرز، ناظم آباد نمبر-1، کراچی۔
ٹیلیفون	:	36600896 , 36601817

اسٹاکسٹ: مکتبہ ندوہ، قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی۔

ٹیلیفون: 32638917

مجلس نشریات اسلام

۱- کے-۳، ناظم آباد مینشن، ناظم آباد نمبر-۱، کراچی-۷۴۶۰۰

- باب 10: اللہ تعالیٰ کی صفت معیت 181
 باب 11: اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا ہونا 187
 باب 12: صفات الہیہ میں حقیقت اور مجاز 206
 باب 13: سلفیوں کے عقیدوں کو لازم ہونے والے امور 212
 باب 14: کیا سلفی اور غیر مقلد اہل السنۃ والجماعۃ ہیں 234
 باب 15: عقیدہ طحاویہ کے شارح ابن ابی العز عقائد میں سلفی ہیں 274

عرض مصنف

بسم اللہ حامدا و مصلیا

اس کتاب کو لکھنے کی سبیل یہ بنی کہ ہمارے دارالافتاء و التحقیق کے ایک ساتھی مولوی محمد الرحمن نذر سلمہ جو حدیث و افتاء دونوں میں تخصص کر چکے تھے اور جن کو عقائد کے مضمون سے خصوصی دلچسپی تھی ان کے ذمہ میں نے یہ کام لگایا کہ وہ سلفیوں کے عقائد کی تحقیق کریں اور ان کے بارے میں ایک مقالہ لکھیں۔ انہوں نے بڑی دلچسپی اور لگن سے متعلقہ کتابیں جمع کیں۔ جو بازار سے دستیاب ہو سکیں وہ خریدیں اور کچھ کتابیں انٹرنیٹ سے حاصل کیں۔ لیکن بعض وجوہ سے ان کو اس موضوع پر لکھنے کا حوصلہ نہ ہوا۔ چند مرتبہ حوصلہ بھی دلایا لیکن تقدیر سے کام آگے نہ بڑھا۔ مولوی عبدالرحمن صاحب مجھے بتاتے کہ سلفیوں کے عقائد اس طرح سے ہیں لیکن چونکہ سلفیوں کے عقائد کے بارے میں خود میرا علم بھی مبہم تھا اس لیے بات سمجھ میں نہ آئی کہ ہمارے یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے اور سلفیوں کے درمیان فرق کس اعتبار سے ہے۔ اسی دوران ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب عقیدہ واسطیہ پر ایک سعودی سلفی عالم علامہ عثیمین رحمہ اللہ کی شرح پڑھنے کو ملی۔ انہوں نے ہر بات کو اتنی وضاحت سے لکھا کہ وہ پڑھ کر ساری بات سمجھ میں آ گئی۔ پھر انہی دنوں میں سعودیہ میں رہنے والے ایک نوجوان عالم محمد اسامہ سلمہ سے ملاقاتیں ہوئیں۔ اس موضوع پر ان سے بھی استفادہ کیا۔ انہوں نے محمود دشتی کی کتاب اثبات الحمد للہ تعالیٰ بطور ہدیہ عنایت فرمائی۔ مردان کے ایک عالم مولانا سجاد جالبی مدظلہ نے اس موضوع پر اپنے دو مقالے دیئے اور امام رازی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب اساس التقدیس عطا فرمائی۔ کچھ عرصہ کے بعد علامہ ابن قیم کے قصیدہ نونیہ پر علامہ عثیمین کی چار

جلدوں میں چھپی ہوئی شرح ملی۔ صفہ ٹرسٹ کے مولوی عابد صاحب اور جناب عرفان صاحب سے ابوہرہ رحمہ اللہ کی کتاب حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا ترجمہ ملا جس پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کے قیمتی حواشی تھے۔

ان کتابوں کے مطالعہ سے داعیہ پیدا ہوا کہ اس کام کو میں خود شروع کروں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ کام اب مکمل ہوا۔

مولوی عبدالرحمن نذر سلمہ اور مولوی اسامہ سلمہ کے تعاون پر میں ان کا انتہائی ممنون ہوں اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر ان کا تعاون نہ ہوتا تو شاید یہ کتاب وجود میں نہ آتی۔ دیگر حضرات کا بھی میں مشکور اور ان سب کے لیے علم و عمل میں برکت کا اور دین و دنیا کی عافیت کا دعا گو ہوں۔ کمپوزر اور ناشر کا بھی شکر گزار ہوں اور ان کے لیے بھی دعا کرتا ہوں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ناچیز کی یہ کاوش اپنے فضل سے قبول فرمائیں اور اس کے اجر میں والدین، اساتذہ مشائخ اور تعاون کرنے والے اصحاب کو بھی شریک فرمائیں۔

آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

عبدالواحد

دارالافتاء، جامعہ مدنیہ لاہور

دارالافتاء والتحقیق، چوبرجی پاک لاہور

باب: 1

مضمون کا تعارف

بسم اللہ حامدا و مصلیا۔

سب کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت پر اور آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقے پر چلنے والوں کو اہل السنۃ والجماعۃ کہا جاتا ہے اور یہی اہل حق بھی ہیں۔ اہل السنۃ والجماعۃ میں بہت سے مجتہد اور علم کے امام گذرے جن میں سے چار یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ مشہور ہوئے۔ یہ حضرات قرآن و حدیث کے بڑے عالم اور امام تھے اور عقائد، اصول اور مسائل میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد ان کی طرف رجوع کرتی تھی۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد عقائد اور اصول میں دو حضرات مقتدا بنے یعنی حنفیوں میں امام ابو منصور ماتریدی اور شافعیوں میں اور دیگر حضرات میں امام ابوالحسن اشعری رحمہما اللہ۔ اور ان کی طرف نسبت سے حنفی ماتریدی اور دوسرے اشعری کہلائے۔ یہ سب لوگ اہل سنت تھے اور ہیں اور ایک دوسرے کو اہل حق سمجھتے تھے اور احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اور اب تک ایسے ہی ہے۔ ان کے مابین جو اختلاف تھے وہ جزوی سے تھے جن سے کوئی بڑا برا نتیجہ نہیں نکلتا تھا۔

موجودہ زمانے میں سلفی اور اہلحدیث کے نام سے کچھ گروہ سامنے آئے ہیں۔ یہ اصناف یعنی صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کی نسبت سے اپنے آپ کو سلفی کہتے ہیں۔ سلفی مادہ تر سعودی عرب اور کچھ ملحقہ ریاستوں میں ہیں۔ اہلحدیث (یعنی غیر مقلد) برصغیر میں ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ ائمہ مجتہدین کی تقلید شخصی شرک ہے اور یہ کہ وہ خود حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

ہمارا خیال تھا کہ سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہوں گے

اور بعض جزوی باتوں میں آٹھویں صدی ہجری کے ایک حنبلی عالم علامہ ابن تیمیہ سے متاثر ہوں گے۔ لیکن جب ان کے بارے میں تحقیق کی تو یہ بات سامنے آئی کہ سلفی حضرات امت کی ایک عظیم اکثریت کو جو کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ہیں اہل سنت اور اہل حق نہیں سمجھتے، ان کو بدعتی قرار دیتے ہیں بلکہ بعض تو ان کو کافر قرار دیتے ہیں۔ یہ بڑی خوفناک بات ہے جس کے نتائج بھی ہولناک ہیں مثلاً:

1- اہل سنت حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ایک دوسرے کو اور اسی طرح ماتریدیہ اور اشاعرہ ایک دوسرے کو اہل سنت اور اہل حق قرار کرتے ہیں اس لیے کوئی حنفی کسی شافعی کو یا کوئی ماتریدی کسی اشعری کو اپنے مسلک کی طرف منتقل ہونے کی دعوت نہیں دیتا۔ یہ کافروں اور فاسقوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں اپنے مسلک کی نہیں۔ اس کے برعکس سلفی اور اہلحدیث دوسرے عام مسلمانوں کو بدعتی، گمراہ، فاسق بلکہ کافر و مشرک سمجھ کر اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور دوسروں کو اپنے مسلک پر لا کر سمجھتے ہیں کہ انہوں نے دین کی بڑی خدمت کی ہے۔

2- امام مالک رحمہ اللہ کے زمانے میں عباسی خلیفہ منصور نے ان سے کہا کہ آپ ہمیں اجازت دیجئے کہ ہم آپ کی ان تصنیف کردہ کتابوں کو پوری اسلامی سلطنت میں نافذ کر دیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے منع کیا اور فرمایا کہ مختلف علاقوں کے لوگ نبی ﷺ کے پاس آئے اور دین کی باتیں سیکھیں پھر واپس جا کر جیسے سیکھا تھا ویسے ہی اپنے علاقوں میں سکھایا اور لوگ اس کے مطابق عمل کر رہے ہیں (یعنی وہ ایک سنت اور حدیث پر عمل کر رہے ہیں۔ اس سنت سے ہٹا کر لوگوں کو مجبور کرنا کہ وہ دوسری سنت پر عمل کریں صحیح نہیں) لہذا لوگوں کو ایسے ہی رہنے دیں۔

اس بات کو شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے:

و لما حج المنصور قال لمالك قد عزم ان امر بكتبك هذه التي صنفها فتسرخ ثم ابعت في كل مصر من امصار المسلمين منها نسخة و امرهم ان يعملوا بما فيها ولا يتعدوه الى غيره فقال يا امير المؤمنين لا تفعل هذا فان الناس قد

سبقت اليهم اقاويل و سمعوا احاديث و روى روايات و اخذ كل قوم بما سبق اليهم و اتوا به من اختلاف الناس فذع الناس و ما اختار اهل كل بلد منهم لانفسهم۔ (حجة الله البالغة ص 145 حصہ 1)

امام مالک رحمہ اللہ نے جس بات کو بدعت سمجھا اور اسے درست نہیں سمجھا سلفی اور اہل حدیث اس بدعت کو اختیار کرنے پر فخر محسوس کرتے ہیں۔

3- امت کے سینکڑوں برس کے اساطین علم و تقویٰ کو سلفی اور اہلحدیث گمراہ اور مشرک شمار کرتے ہیں۔

4- ان مذکورہ باتوں کی وجہ سے یہ حضرات امت میں انتشار اور توڑ کا باعث بنتے ہیں۔ سلفیوں میں سے علامہ خلیل ہر اس، علامہ شمیمین، اور محمود دشتی کی کتابیں دیکھنے کا موقع ملا تو اصل صورتحال سامنے آئی۔ اللہ تعالیٰ کی جو صفات قرآن پاک اور حدیث میں مذکور ہیں ان میں سے وہ صفات جن کا ظاہری مطلب لینا درست نہیں ہے جیسے یہ (ہاتھ) وجہ (چہرہ) عین (آنکھ) اور ساق (پنڈلی) اور جیسے غضب، رضا اور استوا علی العرش وغیرہ ان کو اشاعرہ و ماتریدیہ (یعنی عام اہل سنت جو پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں) صفات متشابہات کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں۔ بس اتنا جانتے ہیں کہ ان سے وہ مراد ہے جو اللہ کی شایان شان ہے۔ سلفی کہتے ہیں کہ ان صفات کی حقیقت ہمیں معلوم ہے مثلاً اللہ کے يد (ہاتھ) کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں ہاتھ کی ہوتی ہے یعنی آلہ جارحہ کی۔ اور عین (آنکھ) کی حقیقت وہ ہے جو انسانوں میں آنکھ کی ہوتی ہے یعنی دیکھنے کے آلہ کی وغیرہ۔ البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں۔

غرض اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا صفات متشابہات ہیں جن کے بارے میں ہمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات ہیں اور ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں جب کہ سلفی يد (ہاتھ)، قدم (پاؤں)، عین (آنکھ) وغیرہ کو صفات ذاتیہ خبر یہ کہتے ہیں اور ان کو ظاہری معنی میں لے کر اللہ تعالیٰ کی

ذات کے حصے مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء و اعضاء کا نام نہیں دیتے اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی کیفیت یعنی بناوٹ اور شکل و صورت حقوق کی سی نہیں ہے۔ غرض سلفی ان صفات کا مطلب جاننے کے دعویدار ہیں صرف کیفیت یعنی شکل و صورت کو غیر معلوم اور مجہول جانتے ہیں۔ ایسے ہی وہ غضب، رضا اور استوا علی العرش کے بارے میں کہتے ہیں جن کو وہ صفات فعلیہ کا نام دیتے ہیں۔

اس بارے میں ہم ابن قدامہ مقدسی کی کتاب روضة الناظر و جنة المناظر کی عبارت پیش کرتے ہیں۔ ابن قدامہ مقدسی وہ صاحب ہیں جن کے بارے میں محمود دشتی کی کتاب اثبات الحد للہ کے محشی نے دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے۔ ابن قدامہ مقدسی متشابہ کی مختلف تعریفات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والصحيح ان المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الايمان به ويحرم التعرض لتاويله كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى، بل يذاه مبسوطتان، لما خلقت بيدى و يبقى وجه ربك. تجرى با عيناء، و نحوه، فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الاقرار به و إمراره على وجهه و ترك تاويله فان الله سبحانه ذم المبتغين لتاويله و قرّنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة و سماهم أهل زيغ و ليس في طلب تاويل ما ذكره من المحمل و غيره ما يذم به صاحبه بل يمدح عليه إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام و تمييز الحلال من الحرام و لأن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد بعلم تاويل المتشابه، و أن الوقف الصحيح عند قوله تعالى (وما يعلم تاويله إلا الله) لفظاً و معنى، أما اللفظ فلا أنه لو أراد عطف الراسخين لقال و يقولون آمنا به بالواو، و أما المعنى فلا أنه ذم مبتغى التاويل ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً، و لأن قولهم آمنا به يدل على نوع تفويض و تسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما إذا أتبعوه بقولهم كل من عند ربنا

فذكرهم ربهم ها هنا يعطى الثقة به و التسليم لأمره و أنه صدر منه و جاء من عنده كما جاء من عنده المحكم، و لأن لفظة (أما) لتفصيل المحمل فذكره لها في قلوبهم زيغ مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه و ابتغاء تاويله يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة و هم الراسخون و لو كانوا يعلمون تاويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التاويل، و إذ قد ثبت أنه غير معلوم التاويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تاويله كثير من الناس۔ فان قيل فكيف يعاطب الله الخلق بما لا يعقلونه، أم كيف ينزل على رسوله مالا يُطلع على تاويله، قلنا يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تاويله ليختبر طاعتهم كما..... اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع انه لا يعلم معناها۔ (روضة الناظر و جنة المناظر ص 64 تا 66)۔

(ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ متشابہ کا مصداق وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق وارد ہوئی ہیں متشابہ پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کی تاویل (یعنی اس کے معنی) کے درپے ہونا حرام ہے مثلاً:

- i- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (رحمان نے عرش پر استوا کیا)
- ii- بَلْ يَذَاه مَبْسُوطَتَانِ (بلکہ اللہ کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں)
- iii- لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا)
- iv- وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ (اور تیرے رب کا چہرہ باقی رہے گا)
- v- تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا (وہ ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی ہے)

اس پر سلف کا اتفاق ہے کہ ان صفات (کو دل سے ماننا اور ان) کا زبان سے اقرار کرنا اور ان کو جیسے وہ مذکور ہیں اسی طرح ذکر کرنا اور ان کے معنی کے درپے نہ ہونا ضروری ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے معنی کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی اور ان کو ان لوگوں کے ساتھ لاحق کیا جو فتنہ جو ہیں اور ان کو اہل کجی کا نام دیا۔ متشابہ کے خلاف جمل کے معنی کو معلوم کرنا قابل مذمت نہیں ہے بلکہ قابل مدح ہے کیونکہ یہ

ذکر کرنا اس پر اعتماد کرنے کا اور اسے تفویض و تسلیم کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔

مزید بریں اس کا لفظ جملہ کی تفصیل کے لیے ہوتا ہے۔ اس کو ذکر کرنا کہ ان کے دل میں کجی ہے اور پھر یہ بیان کرنا کہ وہ تشابہ اور اس کے معنی کے درپے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ راہنیں کے علاوہ لوگوں کی ایک اور قسم ہے۔ اگر یہ تشابہ کا مطلب جانتے ہوتے تو معنی کی طلب میں یہ پہلی قسم سے مختلف نہ ہوتے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ تشابہ کا معنی کسی کو معلوم نہیں تو اس کو ہماری ذکر کردہ صورت (یعنی تفویض) کے علاوہ معنی پر محمول کرنا جائز ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے ایسا خطاب و کلام کیوں کرتے ہیں جس کو مخلوق سمجھتی نہیں ہے یا اپنے رسول پر ایسی بات کیوں نازل فرماتے ہیں جس کا مطلب کوئی اور نہیں جانتا۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی بات پر ایمان لانے کو کہیں جس کا مطلب وہ نہ جانتے ہوں تاکہ ان کی اطاعت و فرمانبرداری کا امتحان لیں..... جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا امتحان حروف مقطعات میں لیا جن کا مطلب معلوم نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں

اس عبارت سے دو باتیں صاف واضح ہیں:

1- ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کا وہی مسلک ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کا ہے یا کم از کم ان کے متقدمین کا ہے یعنی صفات متشابہات کو مانتے ہوئے ان کا معنی اللہ کو تفویض کرنا اور اس پر چھوڑنا۔

2- سلفی تفویض کے قائل نہیں اور وہ تفویض کو تعطیل کہتے ہیں جب کہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد اللہ تعالیٰ سے ان کی صفت کی نفی کرنا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ صفات متشابہات کی نفی نہیں کرتے اور ان کو صفات مانتے ہیں البتہ کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا مراد ہے؟

احکام کو جاننے کا اور حلال و حرام کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ ہے۔

علاوہ ازیں آیت

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (سورہ آل عمران: 7)

وہی ہے جس نے آپ پر کتاب (الہی یعنی قرآن) کو نازل کیا۔ اس میں بعض آیتیں محکم (یعنی واضح معنی والی) ہیں۔ (اور) وہی قرآن کی اصل مدار ہیں اور دوسری تشابہ ہیں (جن کے معنی معلوم نہیں)۔ سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ گمراہی پھیلانے کے لیے اور (غلط) مطلب نکالنے کی غرض سے متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں حالانکہ اللہ کے سوا کوئی اور ان کا مطلب نہیں جانتا۔ اور مضبوط علم والے کہتے ہیں: ہم نے یقین کیا ان پر، سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور (سمجھانے سے) صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اس آیت میں ایسے قرآن موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تشابہ کے معنی کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں اور یہ کہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ پر ہی وقف کرنا صحیح ہے۔ لفظ کے اعتبار سے تو اس طرح کہ اگر لفظ راسخین کا عطف لفظ "اللہ" پر مطلوب ہوتا تو يَقُولُونَ کے بجائے وَيَقُولُونَ آمَنَّا یہ یعنی واؤ کے ساتھ کہتے۔ زہا معنی کے اعتبار سے تو وہ اس طرح کہ اس آیت میں معنی کے درپے ہونے والوں کی مذمت کی گئی ہے۔ اگر راہنیں کو اس کا علم ہوتا تو اس کے درپے ہونے والوں کی تعریف کی جاتی مذمت نہ کی جاتی۔ علاوہ ازیں راسخین کا یہ کہنا کہ آمنا بہ (ہمارا اس پر ایمان ہے) یہ ایسی شے کی اللہ کو تفویض و تسلیم ہے جس کے معنی سے وہ واقف نہیں ہیں خاص طور سے جب کہ اس کے بعد انہوں نے یہ کہا کہ کل من عند ربنا (یعنی سب کچھ ہمارے رب کی جانب سے ہے)۔ یہاں ان کا اپنے رب کو

مراد کو وہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں۔ سلفی ان صفات کا ظاہری معنی ہی متعین کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ چونکہ ان کا ظاہری مطلب اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں سمجھتے اس لیے وہ ان کا ظاہری مطلب نہیں لیتے سلفی صفت کو ظاہری معنی میں نہ لینے کو صفت کی تخیل یعنی نفی سے تعبیر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کی زیادتی ہے۔

ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ جن کو سلفی اپنا بڑا مانتے ہیں خود سلفیوں سے متفق نہیں اور وہ اپنی کتاب 'زم التاویل' میں متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق لکھتے نظر آتے ہیں مثلاً:

(i) و مذهب السلف رحمة الله عليهم الايمان بصفات الله تعالى واسماؤه التي وصف بها نفسه في آياته و تنزيله او على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير ولا تاويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل امرها كما جاءت وردوا علمها الي قائلها و معناها الي المتكلم بها۔

(ترجمہ: اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ اسماء و صفات جن کے ساتھ انصاف کو اللہ تعالیٰ نے یا ان کے رسول نے بیان کیا ہے بعینہ ان پر کسی کی بیشی کے اور بغیر کسی مجاز و تفسیر کے بغیر اور ظاہری معنی کے مخالف کسی تاویل کے بغیر اور مخلوق کی صفات و علامات کے ساتھ تشبیہ کے بغیر ایمان رکھنا اور ان صفات کو اسی طرح ذکر کرنا جیسے وہ وارد ہوئی ہیں اور ان کے علم و معنی کو ان کے قائل کے سپرد کرنا)۔

(ii) والاصل في هذا ان الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه و مثاله فاذا كان معلوما ان اثبات رب العالمين عزوجل انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد و تكييف۔ فاذا قلنا لله تعالى يد و سمع و بصر فانما هو اثبات صفات اثبتها الله تعالى لنفسه و لا نقول ان معنى اليد القدرة

لا ان معنى السمع و البصر العلم و لا نقول انها الجوارح و تشبهها بالايدي و الاسماع و الابصار التي هي جوارح و ادوات الفعل و نقول انما ورد اثباتها لان التوقيف ورد بها و وجب نفى التشبيه عنها لقولك تبارك و تعالى ليس كمثله شيء و هو السميع البصير۔

(ترجمہ: اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ صفات خداوندی میں کلام فرع ہے ذات خداوندی میں کلام کی اور اس کی مثل ہے۔ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ عزوجل کا اثبات محض اس کے وجود کا اثبات ہے اس کی حد و کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو اسی طرح اس کی صفات کا اثبات ان کے وجود کا اثبات ہے ان کی کنہ و کیفیت کا اثبات نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور سمع و بصر ہے تو ہماری بات میں ان صفات کا محض اثبات ہے جن کو اللہ نے اپنے لیے بیان کیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہاتھ کا مطلب قدرت ہے اور سمع و بصر کا معنی علم ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جوارح ہیں اور نہ ہم ان کو ان ہاتھوں اور کانوں اور آنکھوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو فعل کرنے کے آلات و جوارح ہیں۔ ہم تو محض یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کا اثبات ہے کیونکہ نص میں ان کا ذکر ہے اور ان صفات سے تشبیہ کی نفی اس وجہ سے واجب ہے کہ قول خداوندی ہے لیس کمثلہ شیء یعنی اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے)۔

یہ حوالے اس بارے میں صریح ہیں کہ ابن قدامہ مقدسی کا صفات متشابہ میں نظریہ سلفیوں کے نظریہ سے بہت مختلف ہے جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی کہ سلفی ہاتھوں سے اور کانوں سے جوارح اور آلات فعل مراد لیتے ہیں۔

آگے ہم نے اللہ تعالیٰ کی صفات متشابہات کے بارے میں سلفیوں کے موقف کو اس کی مہارتوں کی روشنی میں واضح کیا ہے اور پھر اس موقف کی غلطیوں کو بیان کیا ہے اس سب کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ جو کہ جمہور امت ہیں اصل اہل السنۃ و الجماعۃ ہیں ان کا موقف ہی حق ہے۔

باب 2:

سلفیوں کی تاریخ

تاریخ کا پہلا دور

علامہ ابن جوزیؒ جن کی وفات 597ھ کی ہے لکھتے ہیں:

و رأیت من أصحابنا من تكلم فی الأصول بما لا یصلح، و انتدب للتصنيف ثلاثه: أبو عبد الله بن حامد و صاحبه القاضي (أبو يعلى)، و ابن الزاغوني فصنفوا كتباً شأنوا بها المذهب، و رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله سبحانه و تعالى خلق آدم عليه الصلاة و السلام على صورته فأثبتوا له صورة و وجها زائداً على الذات، و عینین، و فماً، و لهوات، و أضراساً، و أضواء لوجهه هي السبحات، و یدین، و أصابع، و كفاً، و خنصرأ، و إبهامأ، و صدرأ، و فخذأ، و ساقین، و رجلین، و قالوا: ما سمعنا بذكر الرأس۔

و قالوا يجوز أن یمس و یدنی العبد من ذاته، و قال بعضهم: و يتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم (لا كما یعقل)۔

و قد أعلنوا بالظاهر فی الأسماء و الصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم فی ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانی الواجبة لله تعالى: ولا إلى إلغاء ما توجه الظواهر من سمات الحدث، ولم یقنعوا بأن یقولوا: صفة فعل، حتی قالوا: صفة ذات۔

ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد علی لعمة و قدرة، ولا مجئ وإتيان على معنى برو و لطف، ولا ساق علی شدة، بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة، و الظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين و الشئ أنما یحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز، ثم یتخرجون من التشبيه و یأنفون من اضافته اليهم و یقولون نحن اهل السنة و كلامهم صریح فی التشبيه۔ و قد تبعهم خلق من العوام و قد نصحت التابع و المتبوع فقلت لهم یا أصحابنا أنتم أصحاب نقل و اتباع، و إمامکم الأكبر أحمد بن حنبلٌ یقول و هو تحت السیاط: کیف أقول ما لم یقل۔ فإياکم أن یتبدعوا فی مذهب ما ليس منه، ثم قلت فی الأحادیث (تحمل علی ظاهرها) فظاهر القدم الجارحة، فإنه لما قيل فی عيسى عليه الصلاة و السلام (روح الله) اعتقدت النصارى لعنهم الله تعالى أن لله سبحانه و تعالى صفة هي روح و لحت فی مریم۔

و من قال استوى بلماته المقدسة فقد أجراه سبحانه و تعالى مجرى الحسیات، و یبغی أن لا یهمل ما یثبت به الأصل و هو العقل فإنا به عرفنا الله تعالى و حکمنا له بالقدم، فلو أنکم قلتُم نقرأ الأحادیث و نسکت لما أنکر أحد علیهم، إنما حملکم إياها على الظاهر قبیح۔

فلا تدخلوا فی مذهب هذا الرجل الصالح السلفی ما ليس منه، فلقد کسیتم هذا المذهب شیئاً قبیحاً، حتی صار لا یقال عن حنبلی إلا محسّم، ثم زیتم مذهبکم أيضاً بالعصبية لیزید بن معاوية و قد علمتم أن صاحب المذهب أحاز لعنته۔ و قد کان أبو محمد التمیمی یقول فی بعض أمتکم۔ لقد شان المذهب شیئاً قبیحاً لا یغسل إلى يوم القيامة۔.....

فأریت الرد علیهم لازماً لئلا ینسب الإمام أحمد رحمه الله إلى ذلك، ولا، و لئلی أمر یعظم فی النفوس لأن الحل علی الدلیل و خصوصاً فی معرفة الحق

تعالیٰ لا یحوز فیہا التقلید، وقد سئل الإمام أحمد رحمہ اللہ عن مسألة فافتی فیہا فقیل: هذا لا یقول بہ ابن المبارک فقال: ابن المبارک لم یزول من السماء، وقال الإمام الشافعی: استخمرت اللہ تعالیٰ فی الرد علی الإمام مالکؒ۔

(دفع شبهة التشبيه مقدمہ)

(ترجمہ: میں نے اپنے بعض حنبلی اصحاب کو دیکھا کہ انہوں نے عقائد کے باب میں ایسی باتیں کہی ہیں جو درست نہیں ہیں۔ یہ اصحاب ابن حامد (403ھ)، ان کے شاگرد ابو یعلیٰ (458ھ) اور ابن زاغونی (527ھ) ہیں۔ ان کی کتابوں نے حنبلی مذہب کو عیب دار کیا ہے۔ ان لوگوں نے عوامی انداز اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو محسوسات (یعنی مخلوقات) پر قیاس کیا۔ انہوں نے یہ حدیث دیکھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف اعضاء کی نسبت دیکھی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان کی ذات پر زائد صورت کا، چہرے کا، دو آنکھوں کا، منہ کا، کوئے کا، داڑھیوں کا، چہرے کی چمک کا، دو ہاتھوں کا، ہتھیلی کا، چھٹکی کا، انگوٹھے کا، سینے کا، ران کا، پنڈلیوں کا اور دو پاؤں کا اثبات کیا اور کہا کہ ہم اللہ کے لیے سر کا اثبات نہیں کرتے کیونکہ ہم نے کسی نفس میں سر کا ذکر نہیں پایا۔

ان لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ چھوتے ہیں اور چھوئے جاسکتے ہیں اور وہ بندے کو اپنی ذات کے قریب کر لیتے ہیں اور بعض تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سانس بھی لیتے ہیں۔

ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں الفاظ کے ظاہری معنی کو لیا (مثلاً یَد اور قدم اور وجہ کے ظاہری و حقیقی معنی کو لیا جو ذات کے اعضاء ہیں) اور ان کو انہوں نے صفات کہا جو خود ایک بدعت ہے اور اس پر ان کے پاس کوئی نقلی و عقلی دلیل نہیں ہے۔ اور انہوں نے ان نصوص پر توجہ نہیں کی جو تقاضا کرتی ہیں کہ ظاہری معنی کے بجائے ایسے معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں اور انہوں نے اس طرف بھی توجہ نہیں کی کہ حادث ہونے کی علامتوں کی وجہ سے ظاہری معنی لغو ہیں۔

پھر ان کو صفات مان لینے کے بعد انہوں نے کہا کہ ہم ان کے ظاہری اور معروف معنی لیں گے اور لغوی توجہ بھی نہ کریں گے۔ اور ظاہری معنی وہ ہیں جو انسانوں میں معروف ہیں اور لفظ کو جہاں تک ہو سکے اس کے ظاہری اور حقیقی معنی میں لیا جائے۔ اور اگر کوئی مانع ہو تو پھر مجاز کی طرف جائیں۔ پھر وہ تشبیہ سے بچنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے سے تشبیہ کی نسبت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صرف ہم (سلفی ہی) اہل سنت ہیں حالانکہ ان کے کلام میں صریح تشبیہ پائی جاتی ہے۔

پھر عوام کی ایک تعداد ان لوگوں کی پیروی کرنے لگی۔ میں نے ان خواص و عوام دونوں کو سمجھایا کہ اے حنبلیو! تم اہل علم اور اہل اتباع ہو اور تمہارے بڑے امام احمد بن حنبلؒ کا یہ حال تھا کہ جلاد ان کے سر پر ہوتا تھا پھر بھی وہ یہی کہتے تھے کہ میں وہ بات کیسے کہوں جو اسلاف نے نہیں کہی۔ لہذا تم ان کے مذہب و مسلک میں بدعتیں داخل نہ کرو۔ پھر تم حدیثوں کے بارے میں کہتے ہو کہ ان کے بھی ظاہری معنی لیے جائیں گے۔ تو قدم (پاؤں) کا ظاہری معنی تو عضو ہے۔ یہ تو عیسائیوں کی طرح ہوا کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ کہا گیا تو ان ناجباروں نے یہ عقیدہ بنا لیا کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت روح ہے جو حضرت مریم علیہا السلام میں داخل ہوئی۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مقدس ذات سمیت عرش پر مستوی ہوئے تو انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو محسوسات کی مثل لیا حالانکہ واجب ہے کہ جس عقل سے ہم نے اللہ کو اور اس کے قدیم و ازلی (ہمیشہ ہمیش سے) ہونے کو پہچانا اس کو ہم (صفات کو سمجھنے میں) مبہمل نہ چھوڑیں.....

تو تم اس نیک اور اسلاف کے طریقے پر چلنے والے (یعنی امام احمد بن حنبلؒ) کے مذہب و مسلک میں وہ کچھ داخل مت کرو جو اس کا حصہ نہیں ہے۔ تم لوگوں نے اس مذہب کو بڑا گندال لباس پہنا دیا ہے جس کی وجہ سے حنبلی کو مجسم (یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے ہم ثابت کرنے والا) سمجھا جانے لگا۔

پھر تم نے اپنے اختراعی مذہب کو یزید بن معاویہ کے لیے عصیت (وحایت) کے

21 صفات متشابحات اور سلفی عقائد

(چہرہ) اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو ذات پر زائد چیز کا نام ہے۔ یہ بات انہوں نے کہاں سے کہی حالانکہ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے محسوسات کے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ (چہرہ) اور بد (ہاتھ) وغیرہ کو اس طرح سے مانتے ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے حصے ہونا (تبعیض) ثابت ہو۔ اگر ان کی بات درست ہو تو آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ کے چہرے کے سوا اس کی ذات ہلاک ہو سکتی ہے۔ اور ابن حامد نے کہا کہ ہم نے اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات کیا البتہ سر کا اثبات جائز نہیں کیونکہ آیت میں چہرے کا ذکر ہے سر کا نہیں۔

2- وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا (سورہ ہود: 36) ای بمرأی منا.....

وقد ذهب القاضی (ابویعلی) الی ان العین صفة زائدة علی الذات و قد سبقه ابو بکر بن خزيمة فقال فی الآية لربنا عینان ینظر بهما۔ وقال ابن حامد یجب الايمان ان له عینین۔

وهذا ابتداء لا دلیل لهم علیه و انما اثبتوا عینین من دلیل الخطاب فی قوله ﷻ لیس باعور و انما ارید نفی النقص عنه تعالیٰ۔ و متی ثبت انه لا یتجزأ لم یکن لما یتخایل من الصفات وجه۔ (العقیدہ و علم الکلام ص 231, 232) (ترجمہ: وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ترجمہ: یعنی ہماری نظروں کے سامنے کشتی بناؤ)۔

اوپر مذکور قاضی ابویعلیٰ نے کہا کہ عین (آنکھ) ذات پر زائد صفت ہے اور ان سے پہلے ابوبکر بن خریمہ نے یہی بات کہی اس لیے آیت کے بارے میں کہا کہ ہمارے رب کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔ ابن حامد نے کہا کہ اس بات پر ایمان واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دو آنکھیں ہیں۔

یہ بدعت ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کہ اللہ تعالیٰ کا نے نہیں ہیں اس کے مفہوم مخالف سے یہ نکالا کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں حالانکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر نقص و عیب سے منزہ و مبرا ہیں اور جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے حصے نہیں ہو سکتے تو جو صفات انہوں نے

ساتھ مزین کیا (اور اس کو فضیلت دار قرار دینے لگے) حالانکہ تم جانتے ہو کہ امام احمد بن حنبل نے اس پر اہانت کرنے کو جائز کہا ہے۔ اور ابو محمد تمہاری تمہارے امام ابویعلیٰ کے بارے میں کہتے تھے کہ انہوں نے امام احمد کے مذہب کو ایسا برا دھبہ لگایا ہے جو قیامت تک دھل نہیں سکتا۔

میں نے ان لوگوں پر رد کرنے کو ضروری سمجھا تا کہ ان کی باتوں کو امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب نہ کیا جائے اور اس بات سے میں خوفزدہ نہیں ہوا کہ مذکورہ عقائد کچھ لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے ہیں کیونکہ عمل کا مدار دلیل پر ہے خاص طور سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں کہ اس میں تقلید جائز نہیں ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا انہوں نے جواب بتایا۔ وہاں موجود کسی نے کہا عبد اللہ بن مبارک تو اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس پر امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ آسمان سے تو نہیں اترے تھے کہ ان سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا تھا کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ پر رد لکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے استخارہ کیا تھا (مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کو اگر دوسرے مجتہد سے کسی مسئلے میں اتفاق نہ ہو تو وہ اختلاف کر سکتا ہے)۔

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ چند مثالیں

1- و یبقی وجه ربك (سورہ الرحمن) قال المفسرون یرقی ربك و قد ذهب الذین انکرنا علیہم الی ان الوجه صفة یختص باسم زائد علی الذات۔ فمن این قالوا هذا و لیس لهم دلیل الا ما عرفوه من الحسبات و ذلك یوجب التبعیض۔ ولو کان کما قالوا کان المعنی ان ذاته تهلک الا وجهه و قال ابن حامد اثبتنا لله تعالیٰ وجہا ولا یجوز اثبات الراس۔

(دفع شبهة التشبیه: العقیدہ و علم الکلام ص 231)

(ترجمہ: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ کی تفسیر میں مفسرین نے کہا کہ آپ کا رب باقی رہے گا۔ جن لوگوں پر ہم نے (اوپر) نکیر کی ہے انہوں نے اس بات کو اختیار کیا کہ وجہ

خیال کی ہیں ان کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہے۔

3- ثم استوی علی العرش۔ (سورہ الحديد: 4)

وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته۔ وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم و هو ان المستوى على الشيء انما يستوى عليه ذاته۔ قال ابن حامد الاستواء مماسة و صفة لذاته والمراد به القعود۔ قال و قد ذهب طائفة من اصحابنا الى ان الله تعالى على عرشه ملاءه و انه يقعد نبیه معه على العرش و قال والنزول انتقال۔ و على ما حكى تكون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة۔

وقيل لابن الزاغوني: هل تجددت له صفة لم تكن بعد خلق العرش قال لا انما خلق العالم بصفة التحت فصار العالم بالاضافة اليه اسفل۔ فاذا ثبت لاحدى الذاتين صفة التحت ثبت للآخر استحقاق صفة الفوق قال و قد ثبت ان الاماكن ليست في ذاته و لا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة قال ولا بد ان يكون لذاته نهاية و غاية يعلمها۔

قلت هذا رجل لا يدري ما يقول لانه اذا قدر غاية و فصلا بين الخالق و المخلوق فقد حده و اقر بانہ جسم و هو يقول في كتابه انه ليس بجوهر لان الجوهر ما تحيز ثم يثبت له مكانا يتحيز فيه۔ قلت و هذا كلام جهل من قائله و تشبيه محض۔ فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق تعالى و ما يستحيل عليه۔

فان وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر و الاجسام التي لا بد لها من حيز، والتحت و الفوق انما يكون فيما يقابل و يحاذي و من ضرورة المحاذي ان يكون اكبر من المحاذي او اصغر او مثله و ان هذا و مثله انما يكون في الاجسام و كل ما يحاذي الاجسام۔ يجوز ان يمساها و ماجاز عليه مماسة

الاجسام و مباينتها فهو حادث (العقيدة و علم الکلام ص 236، 237)
(ترجمہ: متاخرين میں سے کچھ لوگوں نے اس صفت (یعنی استواء علی العرش) کو محسوسات کے طریقے پر لیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ساتھ عرش پر استواء کیا۔ یہ (یعنی اپنی ذات کے ساتھ کا) ایسا اضافہ ہے جس کی ان کے پاس کوئی نقلی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کو انہوں نے مخلوق پر قیاس کر کے سمجھا اور وہ اس طرح کہ جو کوئی کسی شے پر مستوی ہوتا ہے وہ اس پر اپنی ذات کے ساتھ مستوی ہوتا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استواء مماسنت کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور یہ اللہ کی صفت ذاتی ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ ہمارے اصحاب کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہیں اور انہوں نے اس کو بھر رکھا ہے اور وہ اپنے نبی کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ اور ایک روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے چھوٹی ہے۔ عجیب بات ہے کہ یہ سب کچھ کہنے کے باوجود یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہم مجسمہ نہیں ہیں۔

ابن زاغونی سے پوچھا گیا کہ کیا عرش کی تخلیق کے بعد اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی صفت حاصل ہوئی جو پہلے حاصل نہ تھی۔ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ عالم و کائنات کی تخلیق صفت تحت کے ساتھ ہوئی تو پورا عالم اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تحت میں ہے اور نیچے ہے۔ اور جب ایک ذات کو (یعنی عالم کو) تحت کی صفت حاصل ہوئی تو دوسری ذات (یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات) کو خود بخود صفت فوق حاصل ہوئی۔ (ابن زاغونی نے مزید کہا کہ مکان نہ تو اللہ کی ذات میں ہے اور نہ اللہ کی ذات کسی مکان میں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا مکان سے جدا ہونا ثابت ہوا اور ضروری ہے کہ کوئی ایسی ابتدا ہونی چاہئے جس سے خالق و مخلوق کے درمیان جدائی حاصل ہو۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا استوی تو میں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فوقیت کی جہت کے ساتھ مختص ہیں۔ ابن زاغونی نے کہا کہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی حد و انتہا ہو جس کو اللہ جانتے ہوں۔

میں (ابن جوزی) کہتا ہوں کہ یہ شخص (یعنی ابن زاغونی) نہیں جانتے کہ وہ کیا

کہہ رہے ہیں لیونہ۔ جب انہوں نے خالق اور مخلوق کے درمیان انتہا اور جدائی ہونے کا کہا تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی حد بندی کر دی اور اقرار کر لیا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے حالانکہ ابن زاغونی اپنی کتاب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں کیونکہ جوہر وہ ہوتا ہے جو تمیز (کسی چیز میں) ہو پھر اس کے لیے کوئی مکان ہونا چاہئے جس میں وہ تمیز ہو۔ میں کہتا ہوں کہ ابن زاغونی کا کلام نری جہالت اور نری تشبیہ ہے۔ ان صاحب کو معلوم ہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔

وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جواہرہ اجسام کے وجود کی طرح نہیں ہے جس کے لیے چیز ضروری ہے جب کہ تحت اور فوق ان چیزوں میں جاری ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل اور محاذی ہوں اور محاذی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے محاذی سے بڑا ہو یا چھوٹا ہو یا اس کے برابر ہو۔ اور بڑا چھوٹا ہونا یا مساوی ہونا اجسام میں ہوتا ہیں اور جو چیز اجسام کے محاذی ہو وہ اجسام کو مس کر سکتی ہے اور جو چیز اجسام کو مس کر سکتی ہو اور ان سے علیحدہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

تاریخ کا دوسرا دور

یہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کا دور ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی زبان سے اور اپنے قلم سے اپنے عقائد کو جو کہ آگے ذکر ہیں اور زیارت قبور کے لیے سفر کی ممانعت کو یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کی ممانعت کو اور ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں کو ایک طلاق شمار کرنے کو پوری شدومہ سے پھیلانے کی کوشش کی۔ اور سلفیت جو کہ مرد در زمانہ سے کمزور پڑ چکی تھی اس کو دوبارہ زندہ کیا۔ ابن قیم رحمہ اللہ کے قصیدہ نونیہ پر علامہ شمیمین کی شرح میں ہے:

ثم جاء شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى والذي ظهر رحمه الله في وقت قل فيه واستغرب من هو على منهج اهل السنة والجماعة فضلا عن وجود من يحجر بذلك فالهمه الله الحق وصدع به وتصدى لمن خالف

ذلك و اظهر الادلة الواضحة التي تدل على ما ذهب اليه و كتب في ذلك مؤلفات كثيرة مختصرة و مبسطة۔

فلما كتب هذه العقيدة نوظر فيها من قبل الاشاعرة و احضروا هذه النسخة و طلبوا منه الحضور ثم قرئت عليه في عدة محالس ثم حاسبوه عن كل كلمة قالها و ناظروه فبين لهم انه الصواب بالدلة الشرعية فحجهم و بين لهم البيان الواضح۔

و كتب مناظرته ايضا۔ وهي مطبوعة۔ و كان ابن تيمية رحمه الله قد امهلهم ثلاث سنوات على ان يا توا بكلمة واحدة في هذه العقيدة تخالف ما كان عليه اعتقاد السلف الصالح فلم يستطيعوا الى ذلك سبيلا۔

ثم كتب عقيدته التي هي اوسع منها و هي العقيدة الحموية لاهل حماة و قد كتبها في اواخر القرن السادس الهجري في حدود سنة ستمائة و ثمان و تسعين۔ ولما كتبها ايضا حصل له بسببها اذى و افتتن رحمه الله فحبس لاجلها و نوظر و لكن لم يقدر ان يردوها عليه۔ ثم اشتهرت وانتشرت فكفره اهل مصر و قالوا انه كافر مشبه..... وانه..... وانه الخ و وشى به علماء السوء و السلطة الى السلطان آنذاك۔ فاستدعاه السلطان لمناظرة علمائه۔

فلما وصل الى مصر حضر عند قاض كبير يقال له ابن مخلوف حنفی المذهب و تصدى لمناظرته رجل من علماء الشافعية يقال له ابن عدوان فلما مثلا بين يدي ابن مخلوف قال ابن عدوان انا ادعى على ابن تيمية هذا انه يقول ان الله على عرشه بذاته و انه يقول ان الله ينزل نزولا حقيقيا الى السماء الدنيا وانه يقول ان الله يتكلم بحرف و صوت۔

عند ذلك قال له ابن مخلوف ما تقول يا فقيه؟ يخاطب ابن تيمية۔ فابتدأ ابن تيمية بالحمد لله على الله فقطعوا عليه حمده و قالوا له ما اتينا بك لتخطب۔

عند ذلك قال فمن يكون الحكم؟ فقال ابن مخلوف: انا۔ فقال شيخ الاسلام كيف تقضى على وانت من جملة الخصوم فغضب وكتب للسلطان بسجنه فادخل السجن و مكث فيه عدة سنين و كان هولاء يترددون عليه بين الآونة والاخرى فيناظرونه ولكن تكون له الغلبة عليهم فى كل المرات۔

والحاصل ان بعد ذلك اشتهرت كتبه و خاصة هذا الكتاب المسمى بالعقيدة الواسطية و رفع الله ذكره و كثر اتباعه على الحق (ص 35, 36 شرح القصيدة النونية ج 1)

(ترجمہ: پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دور آیا اور وہ بھی ایسے وقت میں کہ سلفی قلیل تھے اور غیر معروف ہو چکے تھے، کوئی ایسا نہ تھا جو سلفیوں کے عقائد کا برملا اظہار کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہ کے دل میں حق کا الہام کیا اور انہوں نے اس کا اعلان کیا اور جو ان کے مخالف تھے ان کے در پے ہوئے۔ ابن تیمیہ نے اپنے عقیدے پر واضح دلائل قائم کئے اور مختصر اور طویل بہت سی کتابیں لکھیں۔

جب ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب عقیدہ واسطیہ لکھی تو اشاعرہ کی طرف سے ان کو مناظرہ کا چیلنج ملا۔ وہ اس کتاب کا نسخہ لے آئے اور ابن تیمیہ کو حاضر ہونے کو کہا۔ پھر کئی نشستوں میں ان پر یہ کتاب پڑھی گئی اور ان کے لکھے ہوئے ایک ایک لفظ پر ان کا محاسبہ اور ان سے مناظرہ ہوا۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے درست بات کو شرعی دلائل سے واضح کیا اور ان پر غالب آئے۔

انہوں نے اپنے مناظرہ کو بھی تحریر کیا جو اب چھپ چکا ہے۔ ابن تیمیہ نے فریق مخالف کو تین سال کی مہلت دی کہ وہ ان کی کتاب میں کوئی ایک لفظ ہی ایسا دکھا دے جو سلف صالحین کے عقیدے کے مخالف ہو۔ مخالف اس کا جواب نہ دے سکے۔

پھر ابن تیمیہ نے عقیدہ واسطیہ سے بھی بڑی کتاب عقیدہ حمویہ اہل حماة کے واسطے لکھی۔ یہ کتاب انہوں نے ساتویں صدی کے آخر میں یعنی تقریباً 698ھ میں لکھی۔ اس کتاب کی وجہ سے بھی ان کو تکلیفیں اٹھانی پڑیں اور قید بھی برداشت کرنی پڑی۔ ان

سے مناظرہ بھی کیا گیا لیکن فریق مخالف ان پر رد نہ کر سکے۔ جب ان کی اس کتاب کو شہرت حاصل ہوئی اور وہ اطراف میں پھیلی تو اہل مصر نے ان کی تکفیر کی اور کہا کہ ابن تیمیہ کافر مشبہ ہیں اور ایسے ایسے ہیں۔ علماء سوء نے اس وقت کے سلطان کو ان کی چغلی کی تو سلطان نے ان کو اپنے ملک کے علماء سے مناظرہ کرنے کے لیے بلایا۔

جب وہ مصر پہنچے تو ابن مخلوف نامی قاضی کے ہاں پیش ہوئی جو حنفی تھے (محمد ابو زہرہ نے ان کو مالکی کہا ہے) مناظرے کے لیے ایک شافعی عالم آگے آئے جن کو ابن عدوان کہا جاتا تھا۔

جب دونوں ابن مخلوف کے سامنے پیش ہوئے تو ابن عدوان نے کہا کہ میں ابن تیمیہ پر دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور یہ کہ آسمان دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول حقیقی ہوتا ہے اور یہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرف و صوت کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اس پر ابن مخلوف نے ابن تیمیہ سے پوچھا کہ اے فقیہ تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ ابن تیمیہ نے خطبہ پڑھنا شروع کیا تو ان کو اس سے روکا گیا اور کہا گیا کہ آپ کو خطبہ دینے کے لیے نہیں بلایا گیا۔ اس پر ابن تیمیہ نے پوچھا کہ ہمارے درمیان حکم کون ہے؟ ابن مخلوف نے کہا کہ میں ہوں۔ ابن تیمیہ نے کہا کہ آپ مجھ پر فیصلہ کیسے دے سکتے ہیں جب کہ آپ تو میرے فریق مخالف ہیں۔ اس پر ابن مخلوف غصہ میں آ گئے اور سلطان کو لکھا کہ ان کو قید کر دیا جائے۔ اس وجہ سے ابن تیمیہ کو کئی سال قید خانے میں رہنا پڑا۔ اور بھی مناظرے ہوئے لیکن ہر بار ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو ہی ان پر غلبہ حاصل ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ اس کے بعد ابن تیمیہ کی کتابیں خصوصاً عقیدہ واسطیہ بہت مشہور ہوئیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ذکر کو بلند کیا اور حق پر ان کے پیروکار کثرت سے ہوئے۔

ہم کہتے ہیں

علامہ تیسمین نے ابن تیمیہ کے جو حالات یہاں لکھے ہیں ان میں جو نکات قابل غور ہیں ان کو ہم ذکر کرتے ہیں:

1- ابن تیمیہ کی سلفیت کی تبلیغ سے پہلے سلفی بہت تھوڑے تھے اور سلفیت امت میں اجنبی ہو کر رہ گئی تھی۔ یہ بات ان کے سواد اعظم ہونے کے خلاف ہے اور الجماعۃ ہونے کے بھی خلاف ہے۔

2- ہمارے اس دور میں بہت سی کتابیں سلفیت کے خلاف لکھی گئی ہیں اور خود ہماری یہ تحریر بھی سلفیت اور ابن تیمیہ کے صفات متشابہات سے متعلق عقائد کے مخالف ہے۔ ہم نے ٹھوس دلائل سے ان کا غلط ہونا ثابت کیا ہے۔ ری حق کو ماننے کی بات، اگر کوئی حق کو ماننے کے لیے تیار ہی نہ ہو اور اپنے دعوے پر بلا دلیل جما رہے یا مغالطوں میں مبتلا رہے تو اس کا کچھ حل نہیں۔ ایسا شخص تو خود ہی کو حق پر سمجھے گا اور جبل مرکب میں مبتلا رہے گا۔ اس لیے یہ دعویٰ کہ تین سال کی مہلت کے باوجود کسی طرف سے کسی غلطی کی نشاندہی نہ کی گئی قابل تسلیم نہیں ہے۔

3- ابن مخلوف کے سامنے خطبہ پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مدعی اور مدعا علیہ کے کلام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے۔ لہذا لوگوں کا اس پر اعتراض کرنا غلط نہیں تھا۔

4- کسی بڑے عالم کو ہی حکم بنایا جاتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم اور حذاقت کی بنیاد پر دلائل کو خوب پرکھ کر دیانت داری اور انصاف کے ساتھ صحیح فیصلہ دیں گے۔ ابن مخلوف اگرچہ سلفی نہ تھے حنفی یا مالکی تھے اور ماتریدی یا اشعری تھے لیکن اس مقدمے کے فریق بھی نہ تھے۔ حکومت کی طرف سے ان کو مقرر کیا گیا تھا۔ اگر ان کا تقرر درست نہ ہوتا تو کیا کسی سلفی کا یا کسی عیسائی یا یہودی کا تقرر کیا جاتا؟

5- جب ابن تیمیہ اپنے دلائل سے تمام مناظروں میں دوسروں کو عاجز کر دیتے تھے تو

ابن مخلوف کی عدالت میں یا ان کی مجلس میں اپنے دلائل دینے سے کیا چیز مانع تھی۔ یہ اپنے دلائل سے ابن عدوان اور ابن مخلوف کو عاجز کرتے تو سلطان تک وہی بات پہنچتی اور وہ سلفیت کی مزید مقبولیت کا سبب بنتی۔ ابن تیمیہ نے اپنی بیجا اور غلط روش سے بات کو خراب کیا۔ حکومت کی طرف سے بلائے جانے پر پھر حکومت ہی کے ایک قابل احترام منصب دار سے اس بیجا اور غیر عالمانہ طریقے سے الجھنے پر قید کئے جانے کو ابن تیمیہ کی مظلومیت سمجھنا خود بیجا ہے۔

ہم نے آخری تین نکتے علامہ تیسمین کے بیان پر لکھے ہیں۔ ابن تیمیہ کے موافقین اور مخالفین نے جو تفصیلات لکھی ہیں ان سے ہم نے صرف نظر کیا ہے۔

تاریخ کا تیسرا دور

یہ موجودہ سعودی حکومت کا دور ہے۔ اس سے پہلے شیخ عبداللہ بن عبدالرحمن اباطین (وفات 1282ھ) لکھتے ہیں:

اعلم ان اکثر اهل الامصار اليوم اشعرية (اثبات الحد لله ص 200)

جان لو کہ موجودہ زمانے میں ملکوں میں اکثریت اشاعرہ (و ماتریدیہ) کی ہے۔ چونکہ محمد بن عبدالوہاب ابن تیمیہ کے معتقد تھے اس لیے ان کے خاندان میں ابن تیمیہ اور سلفیوں کی فکر موجود تھی۔ سعودی دور کا ڈھانچا دو بنیادوں پر ہے۔ ملک کے سیاسی و انتظامی امور آل سعود کی ذمہ داری میں ہیں اور ملک کے مذہبی امور آل شیخ محمد بن عبدالوہاب کی ذمہ داری میں ہیں۔ ملکی سطح پر مذہبی اختیار کی وجہ سے سلفیوں کو اپنے افکار اپنے ملک میں بھی اور دیگر چھوٹی عرب ریاستوں میں بھی پھیلانے کا موقع ملا اور انہوں نے اس کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔

یہ ہم نے محض قیاس آرائی نہیں کی بلکہ عبداللہ بن عبدالحسن ترکی اور شعیب ارنوط اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

مضى على عصر ابن تيمية اربعة قرون تقريبا ولم تحل هذه القرون الاربعة من داعية للحق قائم بعقيدة اهل السنة والجماعة۔

ولكن حدثنا وقع في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري كان له الاثر الكبير في انتشار عقيدة اهل السنة والجماعة والالتزام بمنهجهم في الفهم والتطبيق۔ ذلك هو قيام الدولة السعودية في جزيرة العرب مناصرة الدعوة الاصلاحية التي نادى بها الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله والتي تدعو الناس الى العودة الى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ والالتزام بما كان عليه سلف الامة الصالح وتطبيق شريعة الله جل وعلا۔

لقد تهيأ لهذه الدعوة من اسباب التمكين مالم يتهيأ لدعوات كثيرة قبلها و و بعدها وهذا من فضل الله۔

تهيأ لها السبب الدولة او السلطة

وبهذا السبب۔ الذي هياه الله تعالى۔ قويت الدعوة وتمكنت وانتصرت في عهد مؤسس الدولة السعودية الاولى الامام المجاهد محمد بن سعود رحمه الله و من جاء بعده من بنيه واحفاده حتى مطلع القرن الرابع عشر الهجري حيث قام الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود رحمه الله بما يجب القيام به تجاه عقيدة اهل السنة والجماعة والزام الناس بتطبيق شريعة الله والحكم بينهم بموجبها۔

يقول المشائخ: محمد بن عبداللطيف و سعد بن حمد بن عتيق و عبدالله بن عبدالعزيز العنقري و عمر بن محمد بن سليم و محمد بن ابراهيم بن عبداللطيف رحمهم الله: ثم لما وقع الخلل من الاعداء والرجوع الى كثير من عوائدهم السالفة حتى من الله في آخر هذا الزمان بظهور الامام عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل فيصل ايده الله و وقفه و ما من الله به في ولايته من انتشار هذه الدعوة الا سلامية و الملة الحنيفية و قمع من خالفها.....

واذا يستعمل الملك عبدالعزيز سلطانه في التمكين للتوحيد والعقيدة المنجية في بلاده فانه ينشرها خارج بلاده بوسيلتين اثنتين:

(1) بعث الدعاة

(2) نشر كتب التوحيد الخالص و عقيدة اهل السنة والجماعة۔ (مقدمه شرح العقيدة الطحاوية ص 43-41 دكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي و شعيب ارنوط)

(ترجمہ: ابن تیمیہ کے زمانہ کو گزرے ہوئے تقریباً چار صدیاں گزر چکی تھیں لیکن یہ چار صدیاں حق کے (کچھ نہ کچھ) داعیوں سے خالی نہیں رہیں جو اہل السنۃ والجماعۃ (یعنی سلفیوں) کے عقائد پر قائم رہے۔ لیکن بارہویں صدی ہجری کے نصف ثانی میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس کا اہل سنت (یعنی سلفیوں) کے عقائد کے پھیلنے میں اور فہم و تطبیق میں سلفیوں کے منہج کو اختیار کرنے میں بڑا اثر ہوا۔ یہ واقعہ جزیرہ عرب میں سعودی حکومت کا قیام کا تھا جس نے اس اصلاحی دعوت کی مدد کا قصد کیا ہوا تھا جس کی پکار امام شیخ محمد بن عبد الوہاب رحمہ اللہ نے لگائی تھی۔ یہ دعوت تھی لوگوں کے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی طرف پلٹنے کی اور سلف صالحین کے طریقے کو اختیار کرنے کی اور شریعت الہی کے ساتھ مطابقت کو لازم پکڑنے کی۔

اس دعوت کو جننے کے لیے وہ اسباب میسر آئے جو اس سے پہلے کی اور اس کے بعد کی بہت سی دعوتوں کو میسر نہیں آئے۔ یہ محض اللہ کا فضل ہے۔ ان میں سے ایک بڑا سبب حکومت اور سلطنت ہے۔

اس خاص سبب سے جو اللہ تعالیٰ نے مہیا فرمایا پہلی سعودی حکومت کے بانی اور امام اور مجاہد محمد بن سعود رحمہ اللہ کے عہد میں اور ان کے بعد ان کے بیٹوں اور پوتوں کے عہد میں اصلاحی دعوت نے قوت اور جماؤ حاصل کیا یہاں تک کہ چودھویں صدی کے شروع میں ملک عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل سعود کو حکومت ملی تو ان کی حکومت نے اہل سنت (سلفیوں) کے عقائد کی تبلیغ میں ضروری طریقہ کار کی طرف اور لوگوں کو شریعت الہی کے مطابق عمل کرنے کی طرف اور شریعت کے موافق لوگوں میں فیصلہ کرنے کی طرف توجہ کی۔

ہمارے مشائخ مثلاً محمد بن عبداللطیف، سعد بن حمد بن عتیق، عبداللہ بن عبدالعزیز عنقری، عمر بن محمد بن سلیم اور محمد بن ابراہیم بن عبداللطیف رحمہم اللہ فرماتے ہیں: پھر جب بہت سے لوگوں نے اس نعمت کی قدر نہیں کی اور اس کا لحاظ نہیں کیا تو ان میں اختلاف اور تفرقہ پیدا ہوا اور دشمنوں کو تسلط حاصل ہوا، اور بہت سے لوگ اپنے سابقہ طریقوں کی طرف لوٹ گئے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانے کے آخر میں امام عبدالعزیز بن عبدالرحمن آل فیصل کے غلبہ کی شکل میں احسان فرمایا۔ اللہ ان کی مدد فرمائے اور ان کو توفیق عطا فرمائے اور ان کے دور میں اللہ نے احسان فرمایا کہ اس اسلامی دعوت اور ملت حنفی کو فروغ حاصل ہوا اور اس کے مخالفوں کا قلع قمع ہوا۔

جب ملک عبدالعزیز نے اپنی حکومت کو توحید کو اور نجات دلانے والے عقائد کو جہاں اپنے ملک میں مستحکم کرنے کے لیے استعمال کیا وہیں اپنے ملک سے باہر بھی ان کی ترویج کے لیے دوطریقے اختیار کئے۔

1- داعی بھیجے۔

2- توحید خالص اور سلفی عقیدہ پر مشتمل کتابوں کو پھیلایا۔

ہم کہتے ہیں:

برصغیر کے غیر مقلد حضرات نے بھی آہستہ آہستہ اپنا تعلق ابن تیمیہ سے اور سعودی حکومت سے جوڑ لیا اور یہ تک بھول گئے کہ خود ان کے بڑے مثلاً شیخ نذیر حسین دہلوی، مولانا محمد حسین آزاد، شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرحمن مبارک پوری سلفی عقائد کے حاملین کو کیا سمجھتے تھے اور سلفی اب ان کے بڑوں میں سے مولانا عبدالرحمن مبارک پوری کی تحفۃ الاحوذی کی اور مولانا شمس الحق عظیم آبادی کی عون المعبود کی کیا گت بنا رہے ہیں۔

ان تمام کاوشوں کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل اور امت کا سواد اعظم اب بھی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل ہے۔

باب: 3

سلفیوں کی نظر میں اشاعرہ و ماتریدیہ گمراہ ہیں بلکہ بعض کے نزدیک کافر ہیں

اشاعرہ و ماتریدیہ میں سے متقدمین اور متاخرین صفات متشابہات میں تفویض کرتے تھے یعنی یہ کہتے تھے کہ ہم ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ہم ان کا معنی نہیں جانتے، اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتے ہیں لہذا ہمارا ان پر ایمان ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ ان سے مراد ظاہری مطلب ہے یا کوئی مجازی معنی ہے بلکہ ان سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے ہم اس کو اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔ اس کو اشاعرہ و ماتریدیہ تفویض یعنی اللہ کے سپرد کرنا کہتے ہیں لیکن سلفی ظاہری معنی اختیار نہ کرنے کو تعطیل کہتے ہیں۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک تعطیل سے مراد صفت کی نفی ہے جیسا کہ ہم یہ اور معتزلہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں۔

پھر جب گمراہ فرقوں نے صفات متشابہات کے ذریعے سے عوام کو گمراہ کرنا شروع کیا جیسا کہ خود سلفی بھی کرتے ہیں تو اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے لوگوں کو گمراہ عقیدوں سے بچانے کے لیے تاویل کرنے کو اختیار کیا جس کو سلفی تحریف یعنی معنی مراد کو تبدیل کرنا کہتے ہیں۔

سلفیوں کے نزدیک تعطیل و تحریف کے درمیان جو فرق ہے اس کو بیان کرتے ہوئے علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

قلنا: التحریف فی الدلیل و التعطیل فی المدلول۔ فمثلاً اذا قال قائل معنی

قوله تعالى بل يدها مبسوطتان اي بل قوتاه۔ هذا محرف للدليل و معطل
للمراد الصحيح لان المراد اليد الحقيقية فقد عطل المعنى المراد و اثبت معنى
غير المراد و اذا قال بل يدها مبسوطتان لا ادري افوض الامر الى الله لا اثبت
اليد الحقيقية ولا اليد المحرف اليها اللفظ نفول هذا معطل وليس بمحرف
لانه لم يغير معنى اللفظ ولم يفسر بغير مراده لكن عطل معناه الذي يراد به
وهو اثبات اليد لله تعالى۔

اهل السنة والجماعة يتبرءون من الطريقتين

الطريقة الاولى التي هي تحريف اللفظ بتعطيل معناه الحقيقي المراد الى
معنى غير مراد۔ والطريقة الثانية وهي طريقة اهل التفويض فهم لا يفوضون
المعنى كما يقوله المفوضة بل يقولون نحن نقول بل يدها اي يدها الحقيقيتان
مبسوطتان وهما غير القوة والنعمة

فعمقيدة اهل السنة والجماعة بريئة من التحريف ومن التعطيل

وبهذا تعرف ضلال لو كذب من قالوا ان طريقة السلف هي التفويض.....

وعلى كل حال لا شك ان الذين يقولون ان مذهب اهل السنة هو التفويض
انهم اخطاوا لان مذهب اهل السنة هو اثبات المعنى و تفويض الكيفية (شرح
العقيدة الواسطية 43)

وليعلم ان القول بالتفويض..... كما قال شيخ الاسلام ابن تيمية..... من

شر افوال اهل البدع والاتحاد..... (شرح العقيدة الواسطية ص 44)

(ترجمہ: تحریف دلیل میں ہوتی ہے اور تعطیل مدلول و مراد میں ہوتی ہے مثلاً جب
کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ کا مطلب ہے اس کی دو قوتیں،
تو یہ شخص دلیل میں تحریف کرتا ہے اور صحیح مراد کو معطل کرتا ہے کیونکہ یدہ سے مراد حقیقی
ہاتھ ہیں۔ تو اس شخص نے مرادی معنی کو معطل کیا اور غیر مرادی معنی کو ثابت کیا۔

اور جب کوئی یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ سے کیا مراد ہے

اور میں اس کی مراد کو اللہ پر چھوڑتا ہوں، نہ میں اس سے حقیقی ہاتھ ثابت کرتا ہوں اور نہ
کوئی دوسرا معنی لیتا ہوں تو یہ تعطیل ہے تحریف نہیں کیونکہ تحریف میں لفظ کے معنی کو بدل
دیا جاتا ہے اور اس کا مطلب کچھ اور بتایا جاتا ہے جبکہ تعطیل یہ ہے کہ آدمی اس کا معنی
ہونے کے باوجود کوئی بھی معنی مراد نہ لے۔

اہل سنت (یعنی سلفی) تحریف اور تعطیل دونوں طریقوں سے بری ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی و مراد کو چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا
جائے۔ دوسرا طریقہ اہل تفویض کا ہے یعنی صفت کا حقیقی معنی اللہ تعالیٰ کے سپرد
کرتے ہیں۔

سلفی معنی کو اللہ تعالیٰ پر نہیں چھوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ سے اللہ
کے دو حقیقی ہاتھ مراد ہیں نعمت اور قوت مراد نہیں ہے۔

غرض اہل سنت (یعنی سلفی) نہ تحریف کے قائل ہیں اور نہ تفویض کے۔

بہر حال اس میں شک نہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا (یعنی سلفیوں کا)
طریقہ تفویض کا ہے تو وہ غلط کہتے ہیں کیونکہ اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا طریقہ یہ ہے
کہ وہ مرادی معنی کو ثابت مانتے ہیں البتہ اس کی کیفیت (شکل و صورت) کو تفویض یعنی
اللہ کے حوالے کرتے ہیں..... اس سے معلوم ہوا کہ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تيمية
کہتے ہیں، معنی مراد میں تفویض کرنا (جیسا اشاعرہ و ماتریدہ کے متقدمین کرتے ہیں)
سب سے برا بدعتی قول ہے۔

یہی بات علامہ خلیل ہر اس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

تحريف الكلام: امالته عن المعنى المتبادر منه الى معنى آخر لا يدل عليه
اللفظ الا باحتمال مرجوح فلا بد فيه من قرينة تبين انه المراد۔

تعطيل الكلام: المراد به هنا نفى الصفات الالهية و انكار قيامها بذاته تعالى۔

فالفرق بين التحريف والتعطيل ان التعطيل نفى للمعنى الحق الذي دل

عليه الكتاب والسنة و اما التحريف فهو تفسير النصوص بالمعاني الباطلة

النبی لا تدل علیہا.....

یوجدان معاً فیمن اثبت المعنی الباطل و نفی المعنی الحق و یوجد التعطیل بدون التحریف فیمن نفی الصفات الواردة فی الكتاب والسنة و زعم ان ظاہرها غیر مراد و لکنہ لم یعین لها معنی آخر و هو ما یسمونه بالتفویض۔

و من الخطأ القول بان هذا هو مذهب السلف کما نسب ذلك الیہم المتأخرون من الاشاعرة و غیرہم فان السلف لم یکنوا یفوضون فی علم المعنی ولا کانوا یقرءون کلاماً لا یفہمون معناه بل کانوا یفہمون معانی النصوص من الكتاب والسنة و یثبتونها للہ عزوجل ثم یفوضون فیما وراء ذلك من کنہ الصفات او کیفیاً تھا کما قال مالک حین سئل عن کیفیۃ استوائہ تعالیٰ علی العرش الاستواء معلوم و کیف مجهول..... لیس المراد من قوله من غیر تکیف انہم ینفون کیف مطلقاً فان کل شیء لا بد ان یکون علی کیفیۃ ما ولکن المراد انہم ینفون علمہم بالکیف اذ لا یعلم کیفیۃ ذاته و صفاتہ الا هو سبحانہ۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ للخلیل ہراس ص 20-22)

۔ (ترجمہ: کلام میں تحریف اس کو کہتے ہیں کہ ظاہر معنی کو چھوڑ کر ایسے کسی دوسرے معنی کو اختیار کرنا جس پر لفظ کی دلالت مرجوح درجہ میں ہو لہذا کلام میں ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو واضح کرے کہ دوسرا معنی مراد ہے۔

کلام میں تعطیل سے یہاں مراد ہے صفات الہی کی نفی کرنا اور ذات خداوندی کے ساتھ ان کے قیام کا انکار کرنا۔

تحریف اور تعطیل میں فرق یہ ہے کہ تعطیل میں اس معنی حق کی نفی کی جاتی ہے جس پر کتاب و سنت دلالت کرتی ہیں اور تحریف میں نصوص کی ان باطل معانی کے ساتھ تفسیر کی جاتی ہے جن پر کتاب و سنت دلالت نہیں کرتیں۔

جو شخص باطل معنی کا اثبات کرے اور معنی حق کی نفی کرے اس نے تحریف و تعطیل دونوں کا ارتکاب کیا۔ اور جو کتاب و سنت میں وارد صفات کی نفی کرے بایں طور کہ دعویٰ

کرے کہ ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لیکن کسی دوسرے معنی کی تعیین بھی نہ کرے تو یہ تعطیل ہے تحریف نہیں ہے اور لوگ اس کو تفویض کہتے ہیں۔

یہ کہنا کہ سلف کا مذہب تفویض ہے جیسا کہ ان کی طرف متاخر اشاعرہ وغیرہ نے منسوب کیا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ سلف معنی کے علم کو تفویض نہیں کرتے تھے اور نہ ایسا کلام پڑھتے تھے جس کا معنی وہ سمجھتے نہ ہوں بلکہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے پھر اس کے بعد صفات کی کنہ و حقیقت یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ عرش پر اللہ کے استواء کی کیا کیفیت ہے تو انہوں نے فرمایا استواء کا معنی تو معلوم ہے کیونکہ یہ بلند ہونے کو اور قرار پکڑنے کو کہتے ہیں اور کیفیت نامعلوم ہے..... ”بنا کیفیت“ کہنے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کیفیت یعنی شکل و صورت کی سرے سے نفی کرتے تھے کیونکہ کسی نہ کسی کیفیت کا ہونا تو ناگزیر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ کیفیت کے علم کی نفی کرتے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں کوئی اور نہیں جانتا)۔

ہم کہتے ہیں

کنہ، حقیقت اور ماہیت مترادف یعنی ہم معنی الفاظ ہیں لیکن علامہ اوپر کی عبارت میں ایک جگہ لکھتے ہیں بل کانوا یفہمون معانی النصوص من الكتاب والسنة و یثبتونها للہ عزوجل ثم یفوضون فیما وراء ذلك من کنہ الصفات او کیفیتھا (بلکہ وہ کتاب و سنت کی نصوص کے معنی کو سمجھتے تھے اور اللہ عزوجل کے لیے ان کا اثبات کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد صفات کی کنہ یا ان کی کیفیات کو تفویض کرتے تھے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے کنہ اور کیفیت کو ہم معنی سمجھ لیا ہے ورنہ یہ تو اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے کہ متشابہ صفات کی حقیقت و کنہ اللہ کے سپرد ہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے ہم یہاں معتزلہ، جہمیہ اور خوارج کے عقائد کا کچھ مختصر

تعارف کراتے ہیں۔

جمہیہ

جمہیہ جم بن صفوان کے پیروکار تھے۔ ان کے چند بنیادی عقائد یہ تھے:

- 1- جن صفات کے ساتھ مخلوق متصف ہو اللہ تعالیٰ کو ان کے ساتھ متصف ماننا جائز نہیں کیونکہ یہ تشبیہ کا موجب ہے لہذا اللہ تعالیٰ حی (زندہ) اور علیم نہیں ہیں کیونکہ انسان میں یہ صفات پائی جاتی ہیں۔
- 2- بندہ مجبور محض ہے اور اس کی طرف افعال کی نسبت مجازی ہے لہذا مخلوق قدرت، فعل اور خلق کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ جب یہ مخلوق کی صفات نہیں ہیں تو اللہ تعالیٰ کی صفات ہو سکتی ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ قادر، فاعل اور خالق ہیں۔
- 3- کسی شے کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو اس شے کا علم نہیں ہوتا البتہ تخلیق کے بعد ہوتا ہے۔

4- جب اہل جنت جنت کی لذتوں سے ایک عرصہ تک مزے حاصل کر لیں گے اور اہل جہنم دوزخ کی تکلیفوں سے ایک عرصہ تک عذاب برداشت کر لیں گے تو بالآخر دونوں فنا ہو جائیں گی۔ اور قرآن پاک میں تو یہ ہے کہ خال الدین فیہا تو اس سے مراد مبالغہ اور تاکید ہے یعنی طویل مدت۔

5- جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوئی پھر بھی وہ انکار کرے تو انکار سے وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ انکار سے علم و معرفت زائل نہیں ہوتی۔

معترکہ

ان کے چند بنیادی اور مشترکہ عقائد یہ تھے۔

- 1- یہ صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے عالم ہیں، اپنی ذات سے قادر ہیں اور اپنی ذات سے حی ہیں، علم، قدرت اور حیات سے نہیں۔

2- یہ جنت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی نفی کرتے ہیں۔

3- بندہ اپنے اچھے برے افعال پر قادر ہے اور ان کا خالق ہے۔

4- اللہ تعالیٰ کی طرف شر و ظلم کی نسبت کرنا اور فعل یعنی کفر و معصیت کی نسبت کرنا درست نہیں کیونکہ ظلم کی تخلیق بھی ظلم ہے۔

5- ارادہ، سمع اور بصر ایسی صفات نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔

6- اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہے اور کسی محل میں حرف و صوت کی صورت میں مخلوق ہے۔

7- گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان و کفر کے درمیان کے درجہ میں ہوتا ہے اور اگر بے توبہ کے مر جائے تو ہمیشہ کے لیے جہنم میں جائے گا البتہ اس کو کافر کے عذاب سے کم عذاب ہوگا۔

خارجی

امام حق اور امام عادل کے خلاف جو بھی ناحق خروج کرے وہ شریعت کی اصطلاح میں خارجی کہلاتا ہے۔

لیکن یہاں خارجیوں سے مراد وہ جماعت ہے جو حضرت علیؑ کی فوج میں شامل تھی لیکن جنگ صفین میں جب حضرت معاویہؓ کی فوج نے نیزوں پر قرآن پاک اٹھا لیے کہ اس کے حکم پر آ جاؤ تو اس جماعت نے مزید لڑائی کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت علیؑ کی رائے کے خلاف لڑائی بند کرنے پر مجبور کر دیا۔

پھر حضرت علیؑ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو حکم مقرر کرنا چاہتے تھے لیکن خارجیوں نے اعتراض کیا کہ یہ تو آپ کے خاندان کے آدمی ہیں اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو حکم بنانے پر مجبور کیا۔ پھر حضرت علیؑ حکمین کی بات پر راضی نہ ہوئے کیونکہ انہوں نے بجائے اس کے کہ یہ بتاتے کہ کون حق پر ہے اور کون ناحق پر ہے اپنے اثرہ کار سے تجاوز کرتے ہوئے اس وقت کے حالات میں کیا کرنا چاہئے اس کا فیصلہ دیا۔ حضرت علیؑ نے ان کی بات نہ مانی تو اس پر خارجی حضرت علیؑ کے مخالف ہو

گئے اور ان سے کہا کہ آپ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر کے کافر ہو گئے ہیں اس لیے ایمان کی تجدید کیجئے۔ خارجیوں نے اپنا یہ عقیدہ بنالیا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔

سلفی اشاعرہ و ماتریدیہ کو بدعتی اور فاسق کہتے ہیں

علامہ شیعین کے استاد علامہ سعدی اشاعرہ کی تکفیر نہیں کرتے البتہ ان کو گمراہ کہتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

ولهذا كان الخوارج والمعتزلة والقدرية ونحوهم من اهل البدع اقساماً متنوعة: منهم من هو كافر بلا ريب كغلاة الجهمية الذين نفوا الاسماء والصفات وقد عرفوا ان بدعتهم مخالفة لما جاء به الرسول فهولاء مكذبون للرسول عالمون بذلك. ومنهم من هو مبتدع ضال فاسق كالخوارج المتأولين الذين ليس عندهم تكذيب للرسول ولكنهم ضلوا ببدعتهم وظنوا ان ما هم عليه هو الحق، ولهذا اتفق الصحابة في الحكم على بدعة الخوارج و مروقهم كما وردت بذلك الاحاديث الصحيحة فيهم واتفقوا ايضا على عدم خروجهم من الاسلام مع انهم استحلوا دماء المسلمين واموالهم وانكروا الشفاعة في اهل الكبائر وكثيرا من الاصول الدينية ولكن تاويلهم منع من تكفيرهم ومن اهل البدع من هو دون هولاء ككثير من القدرية وكالكلابية والاشعرية فهولاء مبتدعة ضالون في الاصول التي خالفوا فيها الكتاب والسنة وهي معروفة مشهورة وهم في بدعتهم مراتب (شرح القصيدة النونية ص 296 ج 4)

(ترجمہ: اسی لئے خوارج، معتزلہ اور قدریہ وغیرہ بدعتیوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو یقیناً کافر ہیں جیسے غالی جہمیہ جو اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی نفی کرتے ہیں اس کے باوجود کہ ان کو علم ہے کہ ان کی بدعت رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی باتوں کے خلاف ہے۔ یہ لوگ جانتے بوجھتے رسول کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور ان میں کچھ وہ ہیں جو گمراہ اور فاسق بدعتی ہیں جیسے وہ خارجی جو تاویل کرتے ہیں۔ یہ رسول کی

تکذیب نہیں کرتے (کیونکہ رسول کی بتائی ہوئی باتوں کو مانتے ہیں لیکن پھر ان کا مطلب غلط لیتے ہیں) اور (اس لئے) وہ اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہ ہیں لیکن پھر بھی اپنے آپ کو حق پر سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے خوارج کے بدعتی ہونے کا اور ان کے حق سے نکلنے کا صحابہ متفقہ حکم لگاتے ہیں جیسا کہ صحیح احادیث میں وارد ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خارجی اسلام سے خارج نہیں ہیں اس کے باوجود کہ وہ مسلمانوں کی جان و مال کو مباح سمجھتے ہیں اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب کیلئے شفاعت کا انکار کرتے ہیں اور دین کے بہت سے اصول کا انکار کرتے ہیں لیکن چونکہ وہ تاویل کرتے تھے اس وجہ سے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

اور جو ان سے کمتر درجے کے بدعتی ہیں جیسے کہ بہت سے قدری اور کلابی اور اشاعرہ تو یہ اصول میں قرآن و سنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے بدعتی اور گمراہ ہیں اور ان کے آپس میں چند درجے ہیں۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

والاشعري و امثاله برزخ بين السلف والجهمية، اخذوا من هولاء كلاماً صحيحاً، و من هولاء اصولاً عقلية ظنوها صحيحة و هي فاسدة، فمن الناس من مال اليه من الجهة السلفية، و من الناس من مال اليه من الجهة البدعية كآبي المعالي و اتباعه۔ (مجموع فتاوى ج 16 ص 471)

(ترجمہ: اشعری اور ان جیسے حضرات سلفیوں اور جہمیوں کے درمیان کا ایک طبقہ ہیں۔ سلفیوں سے انہوں نے کچھ باتیں لیں اور جہمیہ سے کچھ نقلی اصول ان کو صحیح سمجھ کر لیے حالانکہ وہ حقیقت میں فاسد تھے۔ تو کچھ لوگ اشعری کی طرف سلفیت کی جہت سے مائل ہوئے اور کچھ لوگ ان کی طرف بدعت کی جہت سے مائل ہوئے مثلاً ابو المعالی اور ان کے پیروکار۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر

لیکن سلفیوں میں سے کچھ لوگ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر کرتے ہیں۔ محمود ششتی اپنی

کتاب اثبات الحد للہ عزوجل میں چند شعر ذکر کرتے ہیں اور ایک صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بدعتیوں کی اس سے بہتر جو نہیں دیکھی۔ وہ اشعار یہ ہیں:

الاشعرية ضلال زنا دقة اخوان من عبد العزى مع اللات

برہم کفروا جہرا وقولہم اذا تدبرته اسوا المقالات

بنفون ما اثبتوا عودا ببدنہم عقائد القوم من اوہی المحالات (ص 196)

(ترجمہ: اشاعرہ گمراہ ہیں، زندیق ہیں اور لات و عزى کی پوجا کرنے والوں کے بھائی ہیں۔ انہوں نے اعلان یہ اپنے رب کا انکار کیا اور اگر تم غور کرو تو تم ان کے عقائد کو سب سے برا پاؤ گے۔ جن عقائد کا سلفیوں نے اثبات کیا یہ ان کی نفی کرتے ہیں اور ان کے اپنے عقیدے انتہائی محال اور دانی ہیں)۔

اس کتاب پر جن صاحب نے حاشیہ لکھا ہے وہ لکھتے ہیں:

متقدمین اشاعرہ کے بارے میں

تکفیر الاشاعرة محل خلاف بین اہل السنة کما ذکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فی بیان تلخیص الجہمیۃ وهو یتکلم عن الصفاتیۃ الذین اقروا ببعض الصفات وحجودوا بعضها فقال: هؤلاء یؤمنون بعض اسماء اللہ تعالیٰ ویکفرون ببعض ویؤمنون ببعض الکتاب ویکفرون ببعض ولهذا تنازع الناس فی ایمانہم و کفرہم

ووجه من ذهب من اهل السنة الى تكفيرهم انهم نظروا الى حقيقة مذهب الاشاعرة واصولهم التي بنوا عليها مذهبهم في الاعتقاد فوجدوها مأخوذة من اصول الجہمیۃ الذین نص السلف علی تکفیرہم۔ ومن تلك الاصول نفی متقدمی الاشاعرة لافعال اللہ تعالیٰ الاختیاریۃ۔

قال ابن تیمیہ رحمہ اللہ فی منهاج السنة (ص 390 ج 2)، والاشعرى تبع فى ذلك للجهمیۃ والمعتزلة الذین نفوا قیام الفعل به تعالیٰ لكن اولئك ینفون الصفات ايضا بخلاف الاشعرية

فهذا بالنسبة لمقدمی الاشاعرة۔ (حاشیہ اثبات الحد للہ ص 197-196)

(ترجمہ: متقدمین اشاعرہ کی تکفیر کے بارے میں اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنی کتاب بیان تلخیص الجہمیۃ میں ان صفاتیہ کے بارے میں جو اللہ تعالیٰ کی بعض صفات کا اقرار کرتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں: یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بعض اسماء پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور کتاب اللہ کے بعض حصے کو مانتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں اور اسی وجہ سے سلفیوں کا ان کے ایمان و کفر کے بارے میں اختلاف ہوا۔

جوسلفی اشاعرہ کی تکفیر کرتے ہیں وہ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ انہوں نے اشاعرہ کے مذہب کی حقیقت پر نظر کی اور ان کے ان اصول و ضابطوں کو دیکھا جن پر انہوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد رکھی تھی تو ان کے سامنے یہ بات آئی کہ اشاعرہ کے اصول جہمیہ کے اصول سے لئے گئے ہیں اور جہمیہ کے کافر ہونے کی سلفیوں نے تصریح کی ہے۔ اور ان اصول میں سے ایک یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال اختیاریہ کی نفی کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ابوالحسن اشعری جہمیہ اور معتزلہ کے تابع ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل کے قیام کی نفی کرتے ہیں البتہ اشاعرہ کے برعکس جہمیہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی بھی نفی کرتے ہیں)۔

متاخرین اشاعرہ کے بارے میں

متاخرین اشاعرہ کو سلفی کافر مانتے ہیں جیسا کہ جہمیہ اور معتزلہ کو کافر سمجھتے ہیں۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

۱۔ اما المتأخرون فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم اكثر وقدموهم على اهل السنة والاثبات وخالفوا اولیہم (ص 197۔ فتاویٰ کبریٰ 51/5)۔

(ترجمہ: متاخرین اشاعرہ نے معتزلہ سے تعلق بڑھایا اور ان کی فکر کے قریب آئے اور ان کو سلفیوں پر مقدم کیا اور اپنے متقدمین کے خلاف روش اختیار کی)۔

کرتی ہیں اور ان کے لئے بنیاد فراہم کرتی ہیں۔

پھر ان ہی بخشی کے مطابق جن سلفیوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ کی صریح تکفیر کی ہے وہ چند یہ ہیں:

1- ابو اسماعیل ہروی 2- احمد بن محمد نباوندی 3- یحییٰ بن عمار

4- عمر بن ابراہیم 5- ابن قدامہ مقدسی 6- ابن اسنبل

7- عبد الرحمن بن حسن (اثبات الحدیث ص 201-202)

تنبیہ:

شرح قصیدہ نونیہ میں مذکور ہے کہ ابن تیمیہ بہتر فرقوں والی حدیث میں فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی سب بہتر فرقوں کے کافر ہونے کے قائل نہیں۔ اور پر ذکر ہوا کہ متقدمین اشاعرہ کے کافر ہونے پر سلفیوں کا اختلاف ہے البتہ متاخرین اشاعرہ کے کافر ہونے پر اختلاف نہیں ہے۔ لیکن قصیدہ نونیہ کی شرح کے مقدمے میں ہے کہ جمہیہ کے بارے میں بھی سلفیوں کا اختلاف ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو سلفی جمہیہ کو کافر فرقہ قرار دیتے ہیں وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کو بھی کافر سمجھتے ہیں اور جو جمہیہ کو اسلامی فرقہ شمار کرتے ہیں وہ اشاعرہ و ماتریدیہ کی تکفیر نہیں کرتے۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ومن قال ان الثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفرا ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة واجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بل واجماع الائمة الاربعة وغير الاربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة۔

واما من يقول ببعض التحم كالمعتزلة ونحوهم الذين يتدينون بدين الاسلام باطنا وظاهرا فهو لاء من امة محمد ﷺ بلا ريب وكذلك من هو خير ما هم كالكلاية والكرامية (شرح القصيدة النونية ص 45، 46)

(ترجمہ: جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ باقی تمام بہتر فرقے کے مرتکب ہوئے اور اسلام سے خارج ہو گئے اس نے قرآن، سنت اور اجماع

ii- فعلم ان هؤلاء (یعنی متاخری الاشاعرة) حقيقة باطنهم باطن المعتزلة والجهمية المعطلة وان كان ظاهرهم ظاهر اهل الاثبات كما ان المعتزلة عند التحقيق حقيقة امرهم امر الملاحدة نفاة الاسماء والصفات بالكلية وان تظاهروا بالرد عليهم (ص 197۔ بیان تلبیس الجہمیة)

(ترجمہ: اس سے معلوم ہوا کہ متاخرین اشاعرہ کی حقیقت یہ ہے کہ اندر سے وہ معتزلہ اور جہمیہ کی طرح ہیں جو صفات کی نفی کرتے ہیں اگرچہ اوپر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات کو مانتے ہیں جیسا کہ معتزلہ حقیقت میں اندر سے لمحوں کی طرح ہیں جو اسماء و صفات کی بالکل نفی کرتے ہیں اگرچہ بظاہر لمحوں پر رد کرتے ہیں۔)

iii- فعامة ما ذه السلف والائمة وعابوه على المعتزلة من الكلام المخالف للكتاب والسنة والاجماع القديم لكم منه او فر نصب بل تارة تكونون اشد مخالفة لذلك من المعتزلة وقد شاركتهم في اصول ضلالهم التي فارقوا بها سلف الامة وائمتها ونبذوا بها كتاب الله وراء ظهورهم واتسم شركاؤهم في هذه الاصول كلها ومنهم اخذتموها وانتم فروحهم فيها (ص 197۔ فتاویٰ کبریٰ / 324)

(ترجمہ: سلف اور ائمہ نے قرآن و سنت اور اجماع کے مخالف کلام کی وجہ سے معتزلہ کی جو مذمت کی اور ان پر عیب لگایا اور ان کی تکفیر کی تو (اے متاخرین اشاعرہ) تمہارے لئے اس مذمت اور عیب کا زیادہ حصہ ہے لیکن کبھی تو تمہاری مخالفت معتزلہ کی مخالفت سے زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ تم ان کی گمراہی کے اصول میں ان کے شریک ہوئے جن سے امت کے اسلاف اور اس کے ائمہ ان سے جدا ہوئے اور جن کی وجہ سے معتزلہ نے کتاب اللہ کو اپنے پس پشت ڈالا اور ان تمام اصول میں تم معتزلہ کے ساتھ ہو۔ یہ اصول تم نے ان ہی سے لئے اور تم ان ہی کے انڈے بچے ہو۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ کی یہ عبارتیں اگرچہ کھلی تکفیر سے خالی ہیں لیکن تکفیر کرنے والوں کی تائید

صحابہ کی مخالفت کی بلکہ ائمہ اربعہ و دیگر ائمہ کے اجماع کی بھی مخالفت کی کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ بہتر کے بہتر فرقے کافر ہیں۔

اور جن فرقوں میں کچھ جہمیت ہے جیسے معتزلہ وغیرہ جو ظاہری و باطنی اعتبار سے دین اسلام کو اختیار کئے ہوئے ہیں وہ حضرت محمد ﷺ کی امت میں بااریب داخل ہیں اور اسی طرح وہ فرقے ہیں جو مذکور معتزلہ سے کچھ بہتر ہیں مثلاً کلابیہ اور کرامیہ۔
قصیدہ نونیہ کی شرح میں یہ بھی مذکور ہے:

وكان السلف لا يفرقون بين الجهمية والمعتزلة فيطلقون على جميعهم جهمية وبعض السلف يخرجون الجهمية من فرق المسلمين الامام عبدالله بن المبارك لما قيل له والجهمية ؟ ذكر انها ليست من فرق المسلمين (شرح القصيدة النونية ج 1 ص 52)

(ترجمہ: اور سلف جہمیہ اور معتزلہ کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے اور دونوں کو جہمیہ کہتے تھے اور بعض سلف جہمیہ کو اسلامی فرقوں سے خارج اور کافر مانتے تھے..... مثلاً حضرت عبداللہ بن مبارک سے جب جہمیہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اسلامی فرقہ نہیں ہے۔)

تنبیہ

جو خوالے گزرے ان سے یہ بات سامنے آئی کہ سلفیوں کے بڑے چھوٹے سب ہی اشاعرہ و ماتریدیہ کو جہمیہ اور معتزلہ سے اصول و عقائد اخذ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ یہ عجیب دعویٰ ہے جس کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں سوائے اس کے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سلفی کہہ کر اسلاف کے کندھوں پر اپنے ناحق عقائد کا بوجھ ڈال دیا اور یہ دیکھ کر کہ ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ جہمیہ اور معتزلہ کے مذاہب ظاہر ہونے کے بعد ہوئے انہوں نے دعویٰ کیا کہ ان دونوں حضرات نے لاحالہ انہی گمراہ فرقوں سے کچھ کچھ لے کر اپنا مذہب بنا لیا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور سلفیوں کے بارے میں بھی یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد کرامیہ اور

مشبہہ سے اخذ کئے ہیں جو مندرجہ ذیل عقائد رکھتے تھے۔

مشبہہ حشویہ

1- اللہ تعالیٰ کو چھوٹا اور ان سے مصافحہ کرنا بلکہ مخلص مسلمانوں کا دنیا اور آخرت میں ان سے معاقلہ کرنا ممکن ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، گوشت ہے، خون ہے، جوارح و اعضاء یعنی ہاتھ، پاؤں، سر، زبان، دو آنکھیں اور دو کان ہیں لیکن اس کے باوجود اللہ کا جسم دیگر اجسام کی طرح نہیں ہے، ان کا خون دیگر خون کی طرح نہیں ہے اور ان کا گوشت دیگر گوشت کی طرح نہیں ہے، یہی حال دوسری صفات کا ہے کہ وہ کسی مخلوق کے مشابہہ نہیں ہیں اور نہ کوئی اللہ کے مشابہہ ہے۔

قرآن پاک میں اور حدیث میں استواء کا، چہرے کا، دو ہاتھوں کا اور پہلو کا اور آنے کا اور فوقیت کا ذکر ہے تو مشبہہ ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں جو اس وقت سمجھا جاتا ہے جب ان چیزوں کا اطلاق مخلوق اجسام پر کیا جائے۔

مشبہہ حشویہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں اپنی طرف سے کچھ نہیں بناتے۔

(ماخوذ از الملل والنحل۔ عبدالکریم شہرستانی)

کرامیہ

یہ محمد بن کرام کے پیروکار تھے۔

1- محمد بن کرام نے تصریح کی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استقرار کئے ہوئے ہیں وہ اپنی ذات کے ساتھ جہت فوق میں ہیں اور وہ عرش کی اوپری سطح کے ساتھ مس کرتے ہیں اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل بھی ہوتے ہیں۔

پھر بعض کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کل عرش کو گھیرے ہوئے نہیں ہیں جب کہ بعض کا دعویٰ ہے کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اللہ

تعالیٰ جہت فوق میں ہیں اور عرش کے محاذی ہیں اس کو مس نہیں کر رہے۔

پھر تیسرے قول والوں کا آپس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور عرش کے درمیان اتنا فاصلہ ہے کہ اگر تمام جہان کے جواہر کو رکھ دیا جائے تو ان کے واسطے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش کے ساتھ اتصال ہو جائے گا جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ ان کے درمیان کا فاصلہ لامتناہی ہے اور عالم سے اللہ تعالیٰ کی مباہنت ازلی ہے۔

اکثر کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا لفظ بولتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ خود قائم ہیں یعنی قائم بذاتہ ہیں۔ یہی ان کے نزدیک جسم کی تعریف ہے۔

اللہ کے لیے حد و انتہا کے بارے میں بھی ان کا اختلاف ہے۔ بعض کرامیہ تمام چہر جہتوں میں اللہ تعالیٰ کو محدود مانتے ہیں، بعض جہت تحت میں محدود مانتے ہیں جب کہ بعض اللہ تعالیٰ کو کسی بھی جہت میں محدود نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ عظیم ہیں۔

کرامیہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ پھر جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہوتا ہے ان کا سبب اللہ کی قدرت ہے اور جن کا حدوث اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہوتا ہے ان کا سبب ایجاد ہے۔

کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ علم سے عالم ہیں، قدرت سے قادر ہیں، حیات سے حی ہیں اور مشیت سے ارادہ کرنے والے ہیں۔ یہ تمام صفات قدیم اور ازلی ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ کبھی یہ اللہ کی صفات میں سمجھ و بصیر کا اضافہ کرتے ہیں اور کبھی یدین (دو ہاتھوں کا) اور وجہ (چہرے) کا اضافہ بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صفات بھی قدیم ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے دیگر ہاتھوں کی طرح نہیں اور اللہ کا چہرہ ہے دیگر چہروں کی طرح نہیں۔

(ماخوذ از السلسل والنحل۔ عبدالکریم شہرستانی)۔

باب 4:

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
سلفیوں کے مسلک سے مختلف ہے

1- امام احمد استواء کے ساتھ ذات کی قید نہیں لگاتے

سألوہ عن الاستواء فقال استوی علی العرش کیف شاء و کما شاء بلا حد و صفة یبلغها و اصف ذکرہ الخلال فی السنۃ۔ (اثبات الحد للہ: ص 217)
(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے استواء کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے عرش پر استواء کیا جیسے چاہا بغیر حد کے اور بغیر صفت کے جس تک کوئی پہنچ سکے۔)

2- امام احمد تاویل کرتے ہیں

(i) حکمی حنبل عن الامام احمد انه سمعه یقول احتجوا علی یوم المناظرۃ فقالوا تحبب یوم القیامۃ سورۃ البقرۃ و تحبب سورۃ تبارک قال فقلت لهم انما هو الثواب قال اللہ جل ذکرہ و جاء ربک و الملک صفا و انما تاتی قدرته۔ (العقیدہ و علم الکلام ص 504)

ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا کہ مناظرہ کے دن فریق مخالف نے میرے خلاف یہ دلیل دی کہ حدیث میں ہے کہ سورہ بقرہ اور سورہ تبارک قیامت کے دن آئیں گی۔ میں نے جواب دیا کہ اس سے مراد ان کا ثواب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَیُّہا رُبُّکَ وَ الْمَلِکُ صَفًّا صَفًّا یعنی اس کی قدرت آئے گی۔)

ii- قال ابن حزم الظاهري روي عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله في قوله تعالى وجاء ربك انما معناه جاء امر ربك كقوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك. والقران يفسر بعضه بعضا هكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير (العقيدة و علم الكلام ص 504) (ترجمة: ابن حزم ظاہری نے نقل کیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے وجاء ربك (اور تمہارا رب آیا) کے بارے میں فرمایا کہ اس سے مراد ہے کہ تمہارے رب کا حکم آیا جیسا کہ اس آیت میں ہے:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ. (نحل: 33)

(وہ نہیں انتظار کرتے مگر اس کا کہ آئیں ان کے پاس فرشتے یا آئے تمہارے رب کا حکم)۔

اور قرآن کا ایک حصہ دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے ابن الجوزی نے اپنی تفسیر زاد المسیر میں نقل کیا ہے۔)

ان روایتوں کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے تاویل کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

3- امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فیض کرتے ہیں

i- لما سئل الامام احمد عن احاديث النزول والروية و وضع القدم و نحوها قال نؤمن بها و نصدق بها ولا كيف ولا معنى. (اثبات الحد لله ص 219, 218)

(ترجمة: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے نزول، روایت اور پاؤں رکھنے کی حدیثوں کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: ہمارا ان پر ایمان ہے اور ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں کیفیت اور معنی کی تعیین کئے بغیر)۔

ii- وكان الامام احمد رحمه الله يقول امروا الاحاديث كما جاءت وعلى ما قال جرى كبار اصحابه كابرهم الحري و ابي داود والثرم و من

كبار اتباعه ابو الحسن المنادي وكان من المحققين وكذلك ابو الحسين التميمي و ابو محمد رزق الله بن عبد الوهاب وغيرهم من اساطين الائمة في مذهب الامام احمد و جروا على ما قاله في حالة العافية و في حالة الابتلاء..... (العقيدة و علم الكلام ص 285)

(ترجمة: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ احادیث کو ایسے ہی چلاؤ جیسی کہ وہ ہیں۔۔۔ یعنی ان کے کسی بھی معنی کی تعیین کئے بغیر۔۔۔ اور جیسے انہوں نے فرمایا ان کے بڑے شاگردوں نے ویسا ہی طریقہ اختیار کیا مثلاً ابراہیم حرابی، ابو داؤد اور اثرم نے اور ان کے بڑے پیروکاروں میں سے ابو الحسن منادی نے جو کہ متحقق لوگوں میں سے تھے۔ اسی طرح ابو الحسن تمیمی اور ابو محمد رزق اللہ بن عبد الوهاب وغیرہ نے جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مذهب کے ستونوں میں سے تھے انہوں نے بھی موافق و مخالف ہر قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کیا۔)

ہم کہتے ہیں

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے اصحاب جو کہ حنبلی مذهب کے بڑے ستونوں میں سے تھے وہ ابن حامد، ابو یعلیٰ اور ابن زاغونی کی باتوں سے متفق نہیں تھے۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن زاغونی وغیرہ کی باتیں خود امام احمد سے ثابت نہیں۔ اگر ہوتیں تو یہ متبادلہ اختلاف نہ کرتے بلکہ ان کو ضرور ذکر کرتے۔

4- امام احمد صفات متشابہات کی تفسیر میں سلفیوں سے اختلاف کرتے ہیں (i) طبقات الحنابلة میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عقیدہ مذکور ہے۔

ان لله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته ليستا بحارحتين وليستا بمرکتبتين ولا جسم ولا من جنس الاجسام ولا من جنس المحلود والتركيب ولا الابعاض والحوارج ولا يقاس على ذلك ولا له مرفق ولا عضد ولا فيما يقتضى ذلك من اطلاق قوله يد الا ما نطق به القرآن الكريم او صحت عن رسول الله ﷺ

السنة فيه (طبقات الحنابلة ص 291 ج 2)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں ان کی صفات ہیں کام کرنے کے اعضاء نہیں ہیں اور اللہ مرکب نہیں ہیں۔ اور وہ نہ جسم ہیں اور نہ اجسام کی جنس سے ہیں اور نہ محدود و ترکیب کی جنس سے ہیں اور نہ ابغاض ہیں اور نہ جوارح اور نہ ان پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ اللہ کی کہنی ہے اور نہ بازو ہے۔ اور نہ ہاتھ کے لفظ کا استعمال جن جن معانی کا تقاضا کرتا ہے ان میں سے ہیں سوائے ان کے جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہو یا جو نبی ﷺ کی صحیح حدیث میں ہو)۔

نیز امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ولا يجوز ان يقال استوى بمماساة ولا بملاقاة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔ (بحوالہ اہل السنة الاشارة ص: 93)

(ترجمہ: یہ کہنا جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو چھو کر یا اس کے ساتھ لگ کر استواء کیا۔ اللہ تعالیٰ تو اس سے بہت بلند و بڑے ہیں۔)

اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهاً آيات الكتاب الحكيم، وأخبار النبي الأمين ﷺ۔

فأما أحمد بن حنبل وداؤد بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف فحجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان۔ وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقتدره۔ وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى:

(خَلَقْتُ يَدَيَّ) (ص: 85) أو أشار بأصبعه عند روايته (قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ) وجب قطع يده وقلع أصبعيه۔ وقالوا: إنما توقفتنا في تفسير الآيات وتأويلها لآمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبْعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: 8) فنحن نحترز عن الزيف۔

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقنا في الزيف، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا) (آل عمران: 7) آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه واحتياط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ البد بالفارسية، ولا الوجه، ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ۔ فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء۔

(الملل والنحل ص 75، 76 ج 1 عبد الكريم الشهرستاني)
(ترجمہ: جان لو کہ اسحاب حدیث میں سے سلف نے دیکھا کہ معتزلہ علم کلام میں تاو سے کام لے رہے ہیں اور ان سنتوں کی مخالفت پر کمر بستہ ہوئے ہیں جن کو وہ ائمہ راشدین کے زمانے سے جانتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے دیکھا کہ مسئلہ تقدیر میں تاو امیہ کے حکمران معتزلہ کی تائید کرتے رہے اور بنو عباس کے کئی حکمرانوں نے صفات الہی کی نفی میں اور قرآن کے مخلوق ہونے میں معتزلہ کی ہم نوائی کی تو وہ قرآن پاک کی آیت اور تشابہ حدیثوں کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب و طریقہ کو ثابت کرنے میں متحیر ہوئے۔

امام احمد بن حنبل، داؤد بن علی اصفہانی اور سلف کے بعض ائمہ نے پیچھے سلف اور اصحاب حدیث مثلاً امام مالک اور مقاتل بن سلیمان کے طریقے کو سلامتی کا طریقہ سمجھ کر اسے اختیار کیا اور کہا کہ قرآن و سنت میں جو کچھ وارد ہوا ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ہم صفات متشابہ کے معنی کے ورپے نہیں ہوتے کیونکہ ہمیں اس بات کا قطعی علم ہے کہ اللہ عزوجل کسی بھی مخلوق کے مشابہ نہیں ہیں اور ذہن میں اللہ تعالیٰ کی ان صفات کے بارے میں جو تخیل پیدا ہوتا ہے وہ ذہن کی اختراع ہے جو خود مخلوق ہے۔ اور وہ حضرات تشبیہ سے اس حد تک بچتے تھے کہ کہتے تھے کہ جو کوئی یہ قرآنی الفاظ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا) پڑھتے ہوئے اپنے ہاتھ کو حرکت دے یا یہ حدیث قلب المؤمنین اصابع الرحمن (مومن کا دل رحمان کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے) روایت کرتے ہوئے اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کرے تو واجب ہے کہ اس کا ہاتھ اور اس کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا جائے اور ان حضرات نے کہا کہ ان آیات کی تفسیر اور تاویل کرنے میں وہ دو وجہ سے توقف کرتے ہیں۔

1- تشابہ کے معنی و تاویل کے درپے ہونے سے قرآن پاک میں ممانعت ہے۔

فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولوا الالباب۔

تو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کے پیچھے لگتے ہیں مگر ایسی پھیلانے کی غرض سے اور غلط مطلب ڈھونڈنے کی غرض سے حالانکہ ان کا مطلب سوائے اللہ کے کوئی نہیں جانتا اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم یقین رکھتے ہیں اس پر سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور (سمجھانے سے) صرف وہی سمجھتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

2- اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تاویل ظنی ہوتی ہے اور صفات الہی میں ظن سے کچھ

کہنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہم ظن سے کسی معنی کی تعیین کریں جو اللہ تعالیٰ کی مراد کے موافق نہ ہو۔ اس سے تو ہم زلیع و کجی میں پڑ جائیں گے۔ لہذا ہم راسخون فی العلم کے طریقے پر چلتے ہوئے ان ہی کی بات کرتے ہیں کہ کل من عند ربنا (ہر بات کا علم ہمارے رب کے پاس ہے) ہم متشابہ آیات کے ظاہر (الفاظ) پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے باطن (یعنی ان کے معانی) کی تصدیق کرتے ہیں جو اللہ کے ہاں ہیں اور ہم ان کے معنی کے علم کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں اور ہم ان کے معنی کو جاننے کے مکلف بھی نہیں ہیں کیونکہ ان کے معنی کو جاننا نہ ایمان کی شرط ہے اور نہ اس کا رکن ہے۔

اور ان میں سے بعض حضرات نے صفات متشابہات میں اس حد تک احتیاط کی کہ وہ قرآن و حدیث کے عربی لفظ مثلاً ید، وجہ اور استویٰ کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ تک نہیں کرتے تھے اور اس کو جیسے وہ وارد ہے اسی طرح ذکر کرتے تھے (یعنی اردو میں بیان کرتے ہوئے ید کو ید ہی کہتے تھے)۔ یہ طریقہ واقعی سلامتی والا ہے اور تشبیہ سے خالی ہے۔

باب: 5

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں عقل کی کارگزاری

علامہ شمسین کہتے ہیں:

أن العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات:

لأن مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها على السمع، فعقولنا لا تحكم على الله أبداً، فالمدار إذاً على السمع، خلافاً للأشعرية والمعتزلة والجهمية وغيرهم من أهل التعطيل، الذين جعلوا المدار في إثبات الصفات أو نفيها على العقل، فقالوا: ما اقتضى العقل إثباته، أثبتناه، سواء أثبتته الله لنفسه أم لا وما اقتضى نفيه، نفينا، وإن أثبتته الله وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه، فأكثرهم نفاه، وقال: أن دلالة العقل إيجابية، فإن أوجب الصفة، أثبتناها، وإن لم يوجبها، نفيناها! ومنهم من توقف فيه، فلا يثبتها، لأن العقل لا يثبتها، لكن لا ينكرها، لأن العقل لا ينفيها، ويقول: نتوقف! لأن دلالة العقل عند هذا سلبية، إذا لم يوجب، يتوقف، ولم ينف!

فصار هؤلاء يحكمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله عز وجل.

فيتفرع على هذا: ما اقتضى العقل وصف الله به، وصف الله به، وإن لم يكن في الكتاب والسنة، وما اقتضى العقل نفيه عن الله، نفوه، وإن كان في الكتاب والسنة، ولهذا يقولون: ليس لله عين، ولا وجه، ولا له يد، ولا استوى على العرش، ولا ينزل إلى السماء الدنيا..... لكنهم يحرفون، ويسمون

تحريفهم تأويلًا، ولو أنكروا إنكار جحد، لكفروا، لأنهم كذبوا، لكنهم ينكرون إنكار ما يسمونه تأويلًا، وهو عندنا تحريف، والحاصل أن العقل لا مجال له في باب أسمائه وصفاته.

فإن قلت: قولك هذا يناقض القرآن، لأن الله يقول: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ (المائدة: 50)، والتفضيل بين شيء وآخر مرجعه إلى العقل، وقال عز وجل: وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى (النحل: 160)، وقال: أَقَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (النحل: 17)..... وأشباه ذلك مما يحيل الله به على العقل فيما يثبت لنفسه وما ينفيه عن الآلهة المدعاة؟

فالجواب أن نقول: إن العقل يدرك ما يجب لله سبحانه وتعالى ويمتنع عليه على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل: فمثلاً: العقل يدرك بأن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات، لكن هذا لا يعني أن العقل يثبت كل صفة بعينها أو ينفيها، لكن يثبت أو ينفي على سبيل العموم أن الرب لا بد أن يكون كامل الصفات سالماً من النقص.

فمثلاً: يدرك بأنه لا بد أن يكون الرب سمياً بصيراً، قال إبراهيم لأبيه: يَا بَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً (مریم: 42). ولا بد أن يكون خالقاً، لأن الله قال: أَقَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ (النحل: 17) وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً (النحل: 142).

يدرك هذا، ويدرك بأن الله سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون حادثاً بعد العدم، لأنه نقص، ولقوله تعالى محتجاً على هؤلاء الذين يعبدون الأصنام: وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ (النحل: 20)، إذاً يمتنع أن يكون الخالق حادثاً بالعقل.

العقل أيضاً يدرك بأن كل صفة نقص فهي ممتنعة على الله. لأن الرب لا بد أن يكون كاملاً، فيدرك بأن الله عز وجل مسلوب عن العجز، لأنه صفة

نقص، إذا كان الرب عاجزا وعصى وأراد أن يعاقب الذی عصاه و هو عاجز فلا يمكن۔

إذا العقل يدرك بان العجز لا يمكن أن يوصف الله به والعلم كذلك والصمم كذلك والجهل كذلك..... وهكذا على سبيل العموم ندرک ذلك لكن على سبيل التفصيل..... لا يمكن أن ندرکه فنوقف فيه على السمع (شرح العقيدة الواسطية ص 37, 38)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے اثبات کا یا ان کی نفی کا مدار عقلی و شرعی دلائل پر ہے، عقلی پر نہیں کیونکہ عقل اللہ پر کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔

اشاعرہ، معتزلہ، جمہیہ اور دیگر اہل تعطیل جو صفات کے اثبات و نفی میں عقل کو مدار بناتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عقل اللہ کیلئے جس صفت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہے ہم اس کو ثابت مانتے ہیں خواہ اللہ نے اپنے لئے اس کا اثبات کیا ہو یا نہیں۔ اسی طرح عقل جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے ہم اس کی نفی کرتے ہیں اگرچہ اللہ نے اپنے لئے اس کا اثبات ہی کیا ہو۔ اور عقل جس صفت کا اللہ کیلئے نہ اثبات کرتی ہو نہ نفی کرتی ہو تو ان مذکورہ فرقوں میں سے اکثر اس کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل کی رائے ایجابی (یعنی اثباتی) ہوتی ہے لہذا عقل اگر کسی صفت کا اثبات کرے تو ہم اس کو ثابت مانیں گے اور اگر اثبات نہ کرے تو ہم اس کی نفی کریں گے۔

مذکورہ بالا لوگوں میں سے کچھ توقف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عقل چونکہ صفت کا اثبات نہیں کرتی لہذا یہ لوگ عقل سے اللہ کی صفت کا اثبات نہیں کرتے اور چونکہ عقل کسی صفت کی نفی بھی نہیں کرتی اس لئے وہ صفت کا انکار بھی نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم توقف کرتے ہیں.....

غرض اللہ تعالیٰ پر کیا چیز واجب اور کیا منع ہے اس بارے میں عام طور سے یہ لوگ عقل کو حکم بناتے ہیں۔

اس سے یہ ثابت نکلتی ہے کہ اللہ کیلئے عقل جس صفت کا تقاضا کرتی ہے آدمی اس کو

اللہ کا وصف جانے اگرچہ کتاب و سنت میں اس کا ذکر نہ ہو، اور اللہ کیلئے عقل جس وصف کی نفی کرتی ہو آدمی اس کے وصف ہونے کی نفی کرے اگرچہ کتاب و سنت میں اس کا تذکرہ موجود ہو۔ اس وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے اور نہ وہ آسمان دنیا پر نازل ہوتا ہے..... یہ لوگ ان میں تحریف کرتے ہیں اور اس تحریف کو تادیل کہتے ہیں۔ وہ ان صفات کا اگر سرے سے انکار کرتے تو یہ قرآن کی تکذیب ہوتی اور یہ لوگ کافر ہوتے لیکن ان کا انکار تادیل کی صورت میں ہے جو ہمارے نزدیک تحریف ہے.....

اگر کوئی کہے کہ تمہاری یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کے اثبات و انکار میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہے خود قرآن کے مناقض ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا۔ مائدہ: 50 (حکم دینے میں کون اللہ سے بہتر ہے) یعنی انسان بھی حکم کرتا ہے اور اللہ بھی حکم دیتے ہیں لیکن اللہ کا حکم انسان کے حکم سے بہتر ہے۔ غرض حاکم اللہ کی صفت بھی ہے اور انسان کی بھی لیکن اللہ کی صفت انسان کی صفت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ یہ جو دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت ہے اس کا مدار عقل پر ہے..... أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ نحل: 17 (کیا جو پیدا کرتا ہے اس کی مانند ہے جو پیدا نہیں کرتا) اس آیت میں اللہ اپنے لئے تخلیق کو ثابت کرتے ہیں اور دیگر معبودوں سے اس کی نفی کرتے ہیں اور ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے آدمی کو اس کی عقل کے حوالے کرتے ہیں۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جو چیزیں اللہ کیلئے واجب ہیں اور جو محال ہیں عقل الہی کا اجمالی ادراک کرتی ہے تفصیلی نہیں مثلاً:

i۔ عقل اس کا ادراک کرتی ہے کہ اللہ میں صفات کمال ہوں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عقل ہر صفت کا اثبات کرے یا اس کی نفی کرے.....

ii۔ عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہوں۔ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا۔ (مریم: 42)

iii- عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں۔ اَفَمَنْ يُخْلِقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ (نحل: 17)

iv- عقل ادراک کرتی ہے کہ یہ محال ہے کہ اللہ پہلے معدوم ہوں پھر وجود میں آئے ہوں۔ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ۔

v- عقل ادراک کرتی ہے کہ ہر صفت نقص اللہ کیلئے محال ہے کیونکہ اللہ کے لئے کامل ہونا ناگزیر ہے۔ غرض عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں عجز نہیں ہے کہ کیونکہ وہ صفت نقص ہے۔ اگر اللہ عاجز ہوں اور بندہ ان کی نافرمانی کرے اور اللہ نافرمان کو سزا دینا چاہیں تو نہ دے سکیں گے۔

vi- عقل ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عجز کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں ہے۔ اندھے پن، بہرے پن اور جہالت کا بھی یہی حکم ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- علامہ شمیم نے اشاعرہ کی طرف منصوص صفات کی نفی کی نسبت کرنے میں انصاف نہیں کیا۔ اشاعرہ منصوص صفات کی نفی نہیں کرتے۔ وہ ان کو مانتے ہیں البتہ یہ دیکھ کر کہ ان کے ظاہری معنی لینے کا عقل انکار کرتی ہے اس لئے ان کے متقدمین ان کے حقیقی معنی کو اللہ پر چھوڑتے ہیں۔ اس کو انکار سے تعبیر کرنا بڑی زیادتی ہے۔ اگرچہ بعد میں علامہ شمیم انکار کو تاویل کے معنی دیتے ہیں لیکن پہلے تو انہوں نے کھلے لفظوں میں اشاعرہ کی طرف نفی کی نسبت کی ہے۔ ان کی عبارت دوبارہ دیکھئے وما يقتضی العقل نفیہ عن اللہ نفوہ و ان کان فی الكتاب والسنة ولہذا یقولون لیس للہ عین ولا وجہ ولا لہ ید ولا استوی علی العرش ”یعنی عقل اللہ سے جس صفت کی نفی کا تقاضا کرتی ہے یہ اس کی نفی کرتے ہیں اگرچہ وہ کتاب و سنت میں مذکور ہو۔ اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کی نہ آنکھ ہے، نہ چہرہ ہے، نہ ہاتھ ہے، نہ اس نے عرش پر استواء کیا ہے اور نہ اس نے آسمان دنیا پر نزول کیا۔

قارئین کو پوری تاکید کے ساتھ یہ تاثر دینے کے بعد کہ اشاعرہ ان صفات کی نفی کرتے ہیں علامہ شمیم آگے اپنا دامن بچانے کو لگتے ہیں کہ یہ انکار تاویل ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تاویل کو انکار کہنا بھی غلط ہے کیونکہ تاویل اس وقت کی جاتی ہے جب آدمی نص میں مذکور کو ثابت مانے لیکن پھر کسی وجہ سے ظاہری معنی لینا ممکن نہ ہو اس وقت کوئی دوسرا مطلب لیا جاتا ہے۔ اس کو تاویل کہتے ہیں۔ مذکورہ صفات میں سلفی نصوص کا ظاہری مطلب لیتے ہیں۔ اشاعرہ بھی ان نصوص کو مانتے ہیں ان کا انکار نہیں کرتے لیکن ظاہری مطلب کو عقل کے خلاف سمجھتے ہیں لہذا ان کے مطلب کو یا تو اللہ پر چھوڑ دیتے ہیں یا اس کا کوئی ایسا مطلب لیتے ہیں جو اللہ کے شایان شان ہو۔

یہی علامہ شمیم کی یہ بات کہ ”جو چیزیں اللہ کے لئے واجب ہیں اور جو محال ہیں عقل ان کا اجمالی ادراک کر سکتی ہے تفصیلی نہیں“ یہ بات اس وقت درست ہوگی جب تبہا عقل ہو اور نصوص کی رہنمائی حاصل نہ ہو۔ جب ہمیں نصوص سے معلوم ہوا کہ اللہ کے ہاتھ پیر ہیں، پنڈلی ہے، چہرہ ہے اور آنکھ وغیرہ ہے تو اب سوال یہ نہیں ہے کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں بلکہ اب سوال یہ ہے کہ ان سے کیا مراد ہے؟ نصوص میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ لہذا اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ہم عقل سے کام لیں۔ عقل کا یہ کام تو نہیں ہے کہ وہ نصوص کا انکار کرے یا ان کے برعکس کو ثابت کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ نصوص پر غور کرے اور دیکھے کہ ان سے صحیح مراد کیا ہو سکتی ہے۔

سلفی حضرات اپنی عقل سے کام لے کر کہتے ہیں کہ وہ ان کے ظاہری معنی کو ہی حقیقی معنی سمجھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء ہیں۔

اشاعرہ و ماترید یہ بھی عقل سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ کی ذات اجزاء سے مرکب قرار پائے گی۔ حالانکہ ہمیں ایک تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں کچھ تفصیل معلوم نہیں۔ اور دوسرے جو ذات اجزاء سے مرکب ہو وہ ان اجزاء کی محتاج ہوتی ہے اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شایان شان نہیں ہے۔ لہذا یہ صفات متشابہات ہیں جن کو ماننے کے بعد ان کی حقیقت کو ہم اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں

جیسا کہ متقدمین نے کیا یا عوام کے عقائد کی حفاظت کے لیے ایسے معنی لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہوں۔ یہ متاخرین کرتے ہیں۔

غیر مقلدین کے ایک بڑے عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”امام ابن تیمیہ کے نزدیک جس عقل کو کچھ دخل نہیں اس سے مراد فلاسفہ و متکلمین کی مصطلحہ و مختصرہ عقل ہے، وہ عقل نہیں جو اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو بخشی ہے اور جس سے کام لینے کی قرآن و حدیث میں تاکید ہے اور جس کی طرف امام صاحب (ابن تیمیہ) نے اپنی تصانیف میں جگہ جگہ توجہ دلائی اور اس پر زور دیا ہے۔“

(حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ، حاشیہ ص 408)

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ ہے کہ

1- جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہیں اور جو چیزیں اللہ کے لیے ممتنع اور محال ہیں عقل ان کا اجمالی ادراک کر سکتی ہے تفصیلی نہیں۔

2- عقل اس بات کا اجمالی ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں صفات کمال ہوں اور اللہ تعالیٰ میں صفات نقص نہ ہوں۔

3- عقل اس کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عاجز نہ ہوں اور ان میں احتیاج و عجز کی کوئی صورت نہ ہو۔

4- عقل اس کا ادراک و تقاضا کرتی ہے کہ جو صفت اللہ میں بھی ہو اور انسان میں بھی ہو وہ اللہ تعالیٰ میں انسان سے اس درجہ بڑھ کر ہو کہ دونوں میں نسبت طے کرنا محال ہو۔

تنبیہ

مذکورہ بالا نکات وہ ہیں جن کا ذکر حضرات ابن تیمیہ، شمسین اور عطاء اللہ حنیف نے کیا ہے۔ ان ہی نکات کو سامنے رکھ کر ہم نے اپنی عام عقل سے اگلے دو نکتے بھی سمجھے ہیں۔

5- نصوص میں جن صفات کا ذکر ہے عقل اس بات کا ادراک اور تقاضا کرتی ہے کہ ان کا ایسا معنی لیا جائے جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو ایسا معنی نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں نقص و عجز نکلتا ہو اور نہ ایسا معنی لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ میں احتیاج نکلتی ہو۔

6- عقل اس بات کا بھی ادراک کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات نصوص میں مذکور ہیں ان کا ایسا معنی نہ لیا جائے جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم ہے اور ازلی و ابدی ہے حادث و متغیر صفات کا محل بن جائے۔ اس لیے اگر صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کے ظاہری معنی لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہو تو اس معنی کو چھوڑ دیں کیونکہ لازم کا بطلان مزموم کے بطلان پر دلیل ہوتا ہے۔ اور ایسا معنی لیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو یا زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کے معنی کو اللہ کے سپرد کر دیں اور خود یہ ایمان رکھیں کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔ یہ مضمون کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جو قدیم و ازلی ہے کیا حوادث کا محل بن سکتی ہے ہم نے باب 9 کی آخری فصل میں اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔

اپنی اس کتاب میں ہم نے جو عقلی دلائل دیے ہیں یا سلفیوں کے دلائل کا عقلی جواب دیا ہے وہ عقل کے اسی دائرے میں ہے جس کو سلفی حضرات تسلیم کرتے ہیں۔

مولانا عطاء اللہ حنیف کا اعتراض اور اس کا جواب

مولانا لکھتے ہیں:

”امام ابن تیمیہ العقیدۃ الحنفیہ الکبریٰ میں فرماتے ہیں:

بعض لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اس لیے مجبوراً تاویل کرنی پڑتی ہے۔ لیکن اس فاسد بات کے غلط ہونے پر یہی دلیل کافی ہے کہ یہ حضرات اب تک کوئی ایسی معیاری عقل نہیں بتا سکے جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جاسکے۔ ان حضرات کا اپنا یہ حال ہے کہ ایک صاحب کسی بات کو سمجھ

جواز عنایت فرماتے ہیں، تو دوسرے صاحب اسی کو واجب تک پہنچاتے ہیں۔ تیسرا آتا ہے تو وہ اسی شے کو عقلاً محال کہہ دیتا ہے۔ میں حیران ہوں کہ وہ عقل ہے کون سی جس سے قرآن و حدیث کے عقائد و مسائل کو ناپا اور تولا جائے۔ سچ فرمایا تھا حضرت امام مالک نے کہ جو بھی مدعی عقل چرب زبان مناظرہ باز آئے گا کیا اس کے بدلے سے مرعوب ہو کر ہم ان باتوں کو ترک کر دیں گے جن کو حضرت جبریل اللہ تعالیٰ کی طرف سے جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف لائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا (1) ہرگز ہرگز عقلاً محال نہیں (2) قرآن و حدیث کی تصریحات میں جو اس بارے میں آئی ہیں تاویل کی گنجائش نہیں۔ (3) اگر اس قسم کی نصوص میں تاویل کا دروازہ کھولا جائے گا تو ان باطنیوں کا آپ کے پاس کوئی جواب نہیں جنہوں نے صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے مخصوص احکام میں کئی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔

امام صاحب (ابن تیمیہ) کی یہ دلیل تصریح مصنف (محمد ابو زہرہ) کے شبہ کے ازالے کے لیے کافی ہے۔ ایسی تصریحات امام صاحب (ابن تیمیہ) کی تصانیف میں بہت جگہ ملتی ہیں اور بڑی صاف، زور دار اور مدلل۔ اگر ان کے ملاحظہ کے بعد بھی کسی کے ذہن میں یہ مسئلہ نہیں آتا یا اس کی عقل قاصر ہے تو ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ وہ عقل شفاف نہیں، اصطلاحات مبتدعہ اور تفلسف کی ولدل میں گرفتار ہے۔ (حیات شیخ

الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 412)

مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ آگے لکھتے ہیں:

”امرو واقعہ یہ ہے کہ

(1) فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی دوسرے مسائل صفات کی طرح تاویل کرنے سے اور اک بشری سے قریب نہیں بلکہ بعید تر ہوا ہے۔ ہر عقلمند نے تاویل میں اپنی اپنی عقل کی بولی بولی ہے۔۔۔۔۔

(2) بخلاف اس کے سلف صالح سب نصوص استواء علی العرش و علو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتا عرش کے اوپر ساری مخلوق سے الگ اور علما سب پر محیط

ہے۔ اس علو و احاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے و السکیف مجهول والاستواء معلوم۔

(3) تاویلات کا دفتر طولانی سارا دیکھ جائیے ایسی معقول دلیل کوئی عقلمند پیش نہیں کر سکا جس سے ثابت ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس کی طرف اوپر اشارہ کرنا شریعت میں ثابت شدہ تنزیہ کے منافی ہے۔

(4) شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی عقل وسیع اس مسئلہ میں ہرگز منفرد نہیں بلکہ عہد صحابہ، عہد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ اربعہ کے زمانوں کے علاوہ خود بڑے بڑے نامی و گرامی علمائے کلام اور بعض فلسفیوں کی وسیع عقلیں امام صاحب (ابن تیمیہ) کی ہم نوا ہیں۔ وسیع العلم و العقل علماء نے مؤولین کی سب تاویلوں کا تار پود بکھیر کر رکھ دیا ہے۔

(حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 413)

مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

ہماری اپنی فطرت کے علاوہ محققین میں سے بعض نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اوپر سمجھنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا انسانی فطرت کا تقاضا ہے، (ایضاً ص 414)

مولانا عطاء اللہ حنیف مزید لکھتے ہیں:

”آیت کریمہ اَمْ اَمِنْتُمْ مِّنْ فِی السَّمَاءِ سے معنوی بلندی، جن لوگوں نے مراد لی ہے وہ سب خیر القرون کے بعد کے اہل بدعت ہیں یا اہل بدعت سے متاثر ورنہ خیر القرون کے سلف صالح سب کے سب اس آیت کی تفسیر حقیقی بلندی سے کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے اور یہی ”امام ابن تیمیہ کی برہمی کی ہے کہ یہ تاویل عہد سلف اور لغت عرب کے سراسر خلاف ہے۔ (ایضاً ص 414)

ہم کہتے ہیں

عقل سے متعلق مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارتوں کا حاصل یہ امور ہیں:

- 1- اللہ تعالیٰ کی ذات کا عرش پر ہونا عقلاً محال نہیں ہے بلکہ کوئی معیاری عقل ایسی نہیں جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جاسکے۔
- 2- قرآن و حدیث کی تصریحات جو استواء علی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔
- 3- اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کا دروازہ کھولا جائے تو باطنیوں کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا۔
- 4- انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہو۔

آگے ہم ان امور کا ترتیب وار جواب دیتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب

یہ مندرجہ ذیل چند نکات پر مشتمل ہے:

i- ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کی حیثیت تسلیم کے اعتبار سے ایک جیسی ہے۔ یہ بات کہ خدا کا کوئی مثل نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا مثل نہ ذات میں ہے، نہ صفات میں، نہ افعال میں۔ پس جس طرح خدا کی ذات دوسری کسی ذات سے مماثل نہیں ہے اسی طرح اس کی ذات صفات حقیقی سے متصف ہے لیکن ان کی مماثلت دوسروں کی صفات سے کسی طرح نہیں ہے۔ کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے؟ (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص 429)

ii- خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

لا یعلم کیفیۃ ذاته و صفاته الا هو سبحانه (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 22)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں)

اور کوئی نہیں جانتا۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اور خلیل ہر اس کی ان عبارتوں سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ بھی کیفیت ہمیں معلوم نہیں۔ اس کے باوجود جب ابن تیمیہ اور دیگر سلفی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی معنوں میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، پنڈلی اور کان اور آنکھیں ہیں تو اتنی کیفیت تو ہمیں معلوم ہوئی کہ عقل و صورت سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی ذات ان اعضاء پر مشتمل ہے اور ان کے نزدیک بعض اعضاء یعنی ہاتھ، کان اور آنکھیں اور پاؤں آلہ کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ ابن تیمیہ کا کھلا تضاد ہے۔

ii- عرش الہی عالم و کائنات کی سب سے آخری حد ہے جب کہ آسمان دنیا، کرسی اور جہنم کائنات کے اندر کی چیزیں ہیں۔ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا پر نازل ہوتی ہے، کرسی پر اللہ تعالیٰ کے قدم ہوتے ہیں اور جہنم پر اللہ تعالیٰ اپنا قدم رکھیں گے اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اپنی پنڈلی کھولیں گے اور ان سب میں ان کا ظاہری معنی ہی ان کا حقیقی معنی ہے۔ پھر جب عرش ایک مخصوص مقام ہے اور آسمان دنیا اس سے بالکل علیحدہ ایک دوسرا مقام ہے اور جہنم ایک بالکل جدا تیسرا مقام ہے تو ایک ذات جب ایک خاص مقام میں ہو پھر ایک دوسرے مقام میں پائی جائے تو عام عقل سلیم یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ ذات یا تو پہلا مقام چھوڑ کر بالکل دوسرے مقام کی طرف منتقل ہو جائے یا اگر اس میں پھیل جانے کی صلاحیت ہو تو پہلے مقام میں رہتے ہوئے دوسرے مقام تک پھیل جائے اور ضرورت ختم ہونے پر سکڑ جائے۔ پہلی صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی کل ذات عالم میں اصل ہو جائے اور دوسری صورت میں لازم آئے گا کہ بعض ذات عالم میں داخل ہو

جائے حالانکہ دونوں ہی باتیں سلفیوں کے نزدیک ممکن نہیں کیونکہ ان کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم سے جدا اور مباین ہے۔ اسی لیے بعض سلفی اس میں عافیت سمجھتے ہیں کہ خاموش رہیں اور توقف کی پالیسی اختیار کریں۔ اگر سلفی یہ سبق پڑھائیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی انوکھی ہے اور اس کی صفات بھی انوکھی ہیں لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بھی رہے اور آسمان دنیا پر بھی اتر جائے تو عام عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرتی۔ اتنی کھلی بات کو سمجھنے کے لیے کسی فلسفی کی عقل کی ضرورت نہیں۔

iii- علامہ شبین لکھتے ہیں

وان كان عز وجل اكبر من العرش ومن غير العرش ولا يلزم ان يكون العرش محيطا به بل لا يمكن ان يكون محيطا به لان الله سبحانه وتعالى اعظم من كل شيء و اكبر من كل شيء والارض جميعا قبضته يوم القيامة السماوات مطويات بيمينه (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: اگرچہ اللہ عزوجل عرش اور غیر عرش سے بڑے ہیں..... یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ کا احاطہ کئے ہوئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر چیز سے زیادہ عظیم اور بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین اللہ کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے ہاتھ پر لپٹے ہوئے ہوں گے۔)

اس عبارت میں بڑائی سے مراد حجم اور پھیلاؤ کی بڑائی ہے مرتبہ کی بڑائی نہیں ہے کیونکہ تقابل عرش اور غیر عرش اشیاء سے ہے۔ پھر عام عقل سلیم کہتی ہے کہ اللہ کا ایک ایک جزو بھی مثلاً چہرہ اور پاؤں عرش اور غیر عرش سے بڑا ہونا چاہئے۔ اگر واقعی ایسا ہی ہے تو عام عقل سلیم تقاضا کرتی ہے کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر نہیں ساسکتے اور اللہ کا پاؤں جہنم پر نہیں رکھا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات آسمان دنیا میں نہیں ساسکتی۔

iv- جب اللہ تعالیٰ حجم اور پھیلاؤ والے ہیں تو لامحالہ وہ کسی جگہ اور مکان میں ہوں گے اور علامہ ذیل ہر اس لکھتے ہیں:

اما اذا اراد بها المكان العدمي الفى هو خلاء محض لا وجود فيه فهذا لا

يقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه امر عديمي (شرح العقيدة الواسطية ص 82)

(ترجمہ: اس جگہ سے اگر عدمی مکان یعنی لامکان مراد ہے جو محض خلا ہے جس میں کچھ موجود نہ ہو تو اس خلا اور لامکان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ پہلے نہیں تھا پھر پیدا کیا گیا کیونکہ اس کے ساتھ تخلیق کا تعلق نہیں ہوا۔)

پھر اللہ تعالیٰ نے عالم و کائنات کو پیدا کرنے کے لیے ایک خلا کی تخلیق کی اور اس کے بیرونی گھیراؤ کے لیے عرش کو پیدا کیا۔ غرض سلفیوں کے نزدیک ایک خلا ازلی اور غیر مخلوق ہے جس میں اللہ تعالیٰ تھے اور ہیں۔ اور دوسرا خلا حادث و مخلوق ہے جس کو کائنات نے بھر رکھا ہے۔ پھر اور اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو جس لامکان میں تھی اب بھی وہیں ہے اور عرش کو اس کے نیچے پیدا کیا گیا اور اس طرح سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوق اور استواء علی العرش حاصل ہوئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ سلفیوں کے نزدیک استواء صفت فعلی ہے اور یہ اللہ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور قدرت سے ایسی ہیئت یا کیفیت کو اختیار کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھی۔ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس لامکان میں تھی اب بھی وہی ہے تو لازم آئے گا کہ استواء کی صفت فعل وجود میں نہ آئی ہو۔ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے کے بعد عرش پر استواء کیا اور استواء صفت فعلی ہے یعنی ایسا فعل ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہوتا ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات متاثر ہوتی ہے یعنی حادث اس کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے دونوں قدم عرش سے نتیجہ کرسی پر آ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ خود عرش پر بیٹھ جاتے ہیں اس پر کھڑے ہو جاتے ہیں یا عرش سے کچھ اوپر ہی رہتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ سب سلفیوں کے نزدیک کرسی ہے تو عرش پر کھڑے ہونے یا عرش سے اُپر ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے قدم کرسی تک کیسے پہنچتے ہوں گے یہ سمجھ میں

نہ آنے والی بات ہے۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھے ہوں تو ان کے قدم عرش میں سے گذر کر کرسی تک پہنچتے ہوں گے۔ اور اگر کرسی ہر حال میں جائے قدم ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ جن لوگوں کے نزدیک عرش سے اوپر ہیں تو اس صورت میں بھی قدم کرسی پر ہوں گے۔ یہ بھی غیر معقول بات ہے۔ البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کبھی عرش سے اونچے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر کھڑے ہوتے ہیں اور کبھی عرش پر بیٹھ کر اپنے قدموں کو کرسی پر رکھ لیتے ہیں تو ان تینوں حالتوں میں تطبیق ممکن ہے۔ لیکن سلفیوں میں سے کوئی اس کا مدعی نہیں ہے۔ واللہ اعلم

v- اب تک کی باتوں سے معلوم ہوا کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعضاء و جوارح بھی ہیں اور اس کا حجم اور پھیلاؤ بھی ہے اور اس کی حدود بھی ہیں۔ یہ سب ذات کی کیفیات ہیں۔ اس کے باوجود ابن تیمیہ اور خلیل ہر اس کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کوئی کیفیت معلوم نہیں ہے۔

vi- قرآن و حدیث میں یہ تو تصریح ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں لیکن یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات سمیت اس پر مستوی ہیں۔ دیگر شواہد سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ اللہ کے لیے بلندی، فوقیت اور علو ہے لیکن وہ فوقیت کس اعتبار سے ہے؟ اس کی کوئی وضاحت و صراحت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے مطلق فوقیت اور بلندی کا ذکر ہوتا تو اس میں تین طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ علو ذاتی، علو صفاتی اور علو تجلیاتی۔ علو ذاتی تو ان وجوہات سے نہیں ہو سکتی جو اوپر ہم نے ذکر کی ہیں۔ مرتبہ یا صفات کی بلندی یہ تقاضا نہیں کرتی کہ صرف جہت فوق کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔ البتہ علو تجلیاتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے جہت فوقیت کو ثابت کر سکتی ہے۔ تجلی کی ایک مثال وہ ہے جو بیابان میں رات کے وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے آگ کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ عرش پر ایسی ہی کوئی عالیشان تجلی قائم ہو اور اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہوں جب یہ احتمال موجود ہے اور علو ذاتی یا استوائے ذاتی کے خلاف دلائل بھی

موجود ہیں تو استوائے ذاتی پر جزم کرنا حد سے تجاوز کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ایک کیفیت متعین کرنا ہے جس کا عام عقل سلیم بھی تقاضا نہیں کرتی۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے علو یا استوا کو ثابت کرنے کے لیے سلفیوں کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ہی کوئی سمعی و شرعی دلیل ہے۔ یہ سب ابن تیمیہ اور دیگر سلفیوں کے محض دعوے ہیں۔ اس پر مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب کا یہ دعویٰ کہ استوائے ذاتی عقلاً محال نہیں ہے خود بھی بلا دلیل ہے۔ عقلاً محال ہونے کو سمجھنے کے لیے کسی خاص عقل کی ضرورت نہیں بلکہ تعصب سے خالی عام عقل سلیم ہی دلائل کو پرکھ کر کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہے۔

دوسری بات کا جواب

مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن و حدیث کی تصریحات جو استواء علی العرش سے متعلق ہیں ان میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص میں استواء علی العرش کی تصریح تو ہے لیکن عرش پر استوائے ذات کی تصریح بالکل نہیں ہے۔ استوائے ذات کے خلاف ہم نے بہت کچھ نکات پیش کئے ہیں۔ اور استوائے تجلی کا احتمال بھی موجود ہے۔ اور احتمال غیر کے ہوتے ہوئے استوائے ذات پر استدلال باطل ہے۔

تیسری بات کا جواب

مولانا عطاء اللہ صاحب نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس قسم کی نصوص میں اگر تاویل کی جائے تو باطنیہ کی تاویلات کا جواب نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم دو باتیں ذکر کرتے ہیں:

1- سلفی حضرات بھی جہاں چاہتے ہیں تاویل کر لیتے ہیں۔

صفت معیت سے متعلق جتنی نصوص ہیں ان سب میں مثلاً إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (بلاشبہ

اللہ ہمارے ساتھ ہے) میں وہ تاویل کرتے ہیں۔ اس آیت میں اللہ کا لفظ علم ذاتی ہے یعنی ذات کا نام ہے لیکن سلفی یہاں اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا علم مراد لیتے ہیں۔

ii- ایک آیت ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (سورہ انعام: 3) یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ چونکہ سلفی یہ طے کر چکے ہیں کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے لہذا وہ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کرتے کہ اللہ زمین میں بھی ہے بلکہ تاویل کر کے اللہ کی ذات مراد لینے کے بجائے اللہ کے لفظ سے اس کی الوہیت اور خدائی مراد لیتے ہیں حالانکہ سلفیوں کے عقیدے کے مطابق جب اللہ کی ذات آسمان دنیا میں اتر آتی ہے اور میدان حشر میں بھی اترے گی تو اگر وہ زمین پر بھی اتر آئے تو کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ آسمان دنیا بھی عالم کے اندر ہے اور زمین بھی عالم کے اندر ہے اور میدان حشر بھی عالم کے اندر ہوگا۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

والصواب الاول ان نقول الله في السماوات وفي الارض يعني ان الوهية ثابتة في السماوات والارض۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 219)

(ترجمہ: پہلا قول درست ہے کہ اس آیت کا مطلب ہے اللہ کی الوہیت اور خدائی آسمانوں میں بھی ہے اور زمین میں بھی ہے)۔

اگر سلفی حضرات یہ کہیں کہ مقام کی قیودات اور سیاق و سباق کے قرائن سے حقیقی معنی یہی بنتا ہے کہ یہاں لفظ اللہ کو مضاف الیہ بنایا جائے اور مضاف کو مقدر و مخدوف مانا جائے یعنی اللہ کا علم اور اللہ کی الوہیت۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ سیاق و سباق میں ایسی کوئی قید اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو علامہ شمیم کے ذکر کردہ معنی یعنی الوہیت کی تعیین کرے۔

غرض یہاں سلفیوں نے جو تاویل کی وہ محض اس وجہ سے کہ انہوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہے اور زمین پر نہیں ہے۔ یہ ان کی بناء

فاسد علی فاسد ہے۔

2- باطنیہ کی تاویلات متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ کی تاویلات سے بالکل مختلف ہیں۔

i- عبد الحزیز بخاری رحمہ اللہ اصول بزدوی پر اپنی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

يقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرد الشرع۔ ولا يقبل

تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة و

اكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك القرآن لا تاويل۔ (ج 1

ص 58)

(ترجمہ: ہر وہ تاویل قابل قبول ہوتی ہے جس کا لغت کی رو سے ظاہر کلام احتمال

رکھتا ہو اور شریعت کے مخالف بھی نہ ہو۔ باطنیہ کی وہ تاویلات جن کا لغت کے اعتبار

سے ظاہر کلام احتمال نہ رکھتا ہو اور جو عقل اور محکم آیات کے مخالف ہوں وہ قابل قبول

نہیں ہیں کیونکہ وہ درحقیقت ترک قرآن ہے تاویل نہیں ہے)۔

ii- حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ثم التاويل تاويلان۔ تاويل لا يخالف قاطعا من الكتاب والسنة واتفاق

الامة و تاويل يصادم ما ثبت بقاطع فذلك الزندقة۔ (حجة الله البالغة)

(ترجمہ: تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ تاویل جو قرآن و سنت اور اجماع کی

کسی قطعی بات کے مخالف نہ ہو اور دوسری وہ تاویل جو مذکورہ قطعی بات کے خلاف ہو۔

یہ دوسری قسم زندقہ ہے)۔

ان حوالوں سے باطنیہ کی کی ہوئی تاویلات کی حقیقت معلوم ہوئی۔ استواء علی

العرش سے یہ مراد لینا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور جہت فوق میں ہے اس

کا اعلان ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لیے اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین تو اس

اللہ تعالیٰ کی صفت استواء مان کر اس کے معنی اور اس کی حقیقت کو اللہ کے سپرد

کے رکھتے ہیں اور ان کے متاخرین اس کو استیلاء اور غلبہ پر محمول کرتے ہیں۔ یہ

اصلی معنی قرآن و سنت و اجماع سے ثابت شدہ کسی بات کے منافی نہیں ہے اور اللہ

تعالیٰ کے لائق اور شایان شان بھی ہے۔ اس کے برعکس باطنیہ کے بارے میں مولانا عطاء اللہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں ”انہوں نے صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے منصوص احکام میں کئی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔“

غرض اشاعرہ کی تاویل میں اور باطنیہ کی تاویل میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور فی الجملہ تاویل کرنا جائز بھی ہے علی الاطلاق منع نہیں ہے اس لیے جائز تاویل کرنا باطل تاویل کا دروازہ نہیں کھولتا۔

چوتھی بات

یہ دعویٰ کرنا کہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر ہو بے دلیل بات ہے۔ جب پیچھے مذکور متعدد دلائل علو ذاتی کے مخالف ہیں تو جس لفظ میں دیگر احتمال بھی ہوں اس پر انسانی فطرت کو دلیل بنانا تکلف محض ہے۔ مولانا کا دعویٰ غالباً اس حکایت کی بنیاد پر ہے جو علامہ شمیم نے نقل کی ہے۔

ولما كان ابو المعالي الجويني - عفا الله عنه - يقرر مذهب الاشاعرة و ينكر استواء الله على العرش بل و ينكر علو الله بذاته قال كان الله تعالى و لم يكن شيء غيره و هو الآن على ما كان عليه و هو يريد ان ينكر استواء الله على العرش يعني كان و لا عرش و هو الآن على ما كان عليه اذا لم يستو على العرش فقال له ابو العلاء الهمداني يا استاذ دعنا من ذكر العرش و الاستواء على العرش يعني لان دليله سمعي ولو لا ان الله اخبرنا به ما علمناه اخبرنا عن هذه الضرورة التي نجد في نفوسنا ما قال عارف قط يا الله الا و جد في قلبه ضرورة بطلب العلو فهت ابو المعالي و جعل يضرب على راسه حيرني الهمداني حيرني الهمداني و ذلك لان هذا دليل فطري ما احدث ينكره - (شرح العقيدة الواسطية ص 208)

(ترجمہ: علامہ جوینی۔ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے۔ جب وہ اشاعرہ کا مذہب

ثابت کرتے تھے اور عرش پر اللہ کے استواء کا انکار کرتے تھے بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کے لیے علو ذات کا بھی انکار کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے ایک وقت تھا کہ اللہ تھے اور ان کے علاوہ کوئی شے نہ تھی اور وہ اب بھی ویسے ہی ہیں جیسے پہلے تھے۔ اس بات سے ان کا مقصد تھا کہ عرش پر اللہ کے استواء کا انکار کریں اور مطلب یہ تھا کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تھے اور عرش نہ تھا اور اب بھی اللہ وہیں ہیں جہاں پہلے تھے۔ ان سے ابو العلاء ہمدانی نے کہا یا حضرت آپ عرش اور عرش پر استواء کی بات کو چھوڑ دیجئے کیونکہ اس کی دلیل تو شرعی ہو گی۔ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں اس بارے میں نہ بتاتے تو ہمیں اس کا علم نہ ہوتا۔ آپ ہمیں یہ بتائیے کہ یہ جو ہم اپنے دلوں میں بدیہی طور پر پاتے ہیں کہ جو کوئی بنا اللہ کہتا ہے وہ اپنے دل میں علو و بلندی کی طلب بدیہتہ محسوس کرتا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس پر علامہ جوینی مبہوت ہو گئے اور اپنے سر پر ہاتھ مار کر کہنے لگے کہ ہمدانی نے تو مجھے حیرت میں ڈال دیا ہمدانی نے تو مجھے حیرت زدہ کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمدانی نے فطری دلیل ذکر کی تھی جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

چوتھی بات کا جواب

علامہ شمیم وغیرہ کی بات کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ابھی اوپر یہ بات گذری ہے کہ عرش پر اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص عظیم الشان تجلی ہے جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ عالم کے امور کی تدبیر کرتے ہیں۔

تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو اپنی ذات کا عنوان اور اپنی معرفت کا انداز ہو جاتی ہے۔ اس لیے جب اس حالت میں اس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تو اس سے خود وہ شے مقصود نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقصود ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شے خود خدا بن جاتی ہے یا خدا اس میں حلول کر جاتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آگ دیکھی تو اس طرف گئے۔ سمجھے کہ آگ ہے تاپنے کے لیے کچھ لے

آئیں۔ وہ درحقیقت اللہ کی ایک تجلی تھی۔ نہ وہ خود خدا تھی اور نہ خدا نے اس میں حلول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے لیے عنوان اور اپنی معرفت کا ذریعہ بنا لیا تھا اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی توجہ آگ کے مادے کی طرف نہ رہی بلکہ ان کی توجہ سراسر اللہ تعالیٰ کی طرف رہی اور ان کو یقین تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست ہم کلام ہیں۔

جب تجلی سے مقصود تجلی کرنے والے کی یعنی اللہ کی ذات ہوتی ہے اور اسی کی طرف مکمل توجہ مطلوب ہوتی ہے اور تجلی والی شے کی اپنی ذاتی حیثیت معدوم ہو جاتی ہے تو ذات الہی تجلی کے ذریعہ جن باتوں کا اظہار چاہتی ہے اور ان کو بیان کرنے کا ارادہ کرتی ہے ان کی نسبت ذات ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لیے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام آگ کے قریب پہنچے تو آواز آئی:

i- اِنِّیْ اَنَا رَبُّكَ۔ (سورہ طہ: 12)

بلاشبہ میں ہی تمہارا رب ہوں۔

ii- اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِیْ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِیْ۔ (سورہ طہ: 14)

بے شک میں ہی اللہ ہوں۔ میرے علاوہ کوئی لائق عبادت نہیں۔ سو میری عبادت کرو اور میری یاد کے لیے نماز کو قائم کرو۔

iii- اِنَّہٗ اَنَا اللّٰهُ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ۔ (سورہ نمل: 9)

بلاشبہ میں اللہ ہوں زبردست حکمت والا۔

اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ۔ (سورہ قصص: 30)

بلاشبہ میں اللہ تمام جہانوں کا پروردگار ہوں۔

ہماری بات کی تائید غیر مقلد عالم محمد جونا گڑھی کے ترجمہ سے اور دوسرے غیر مقلد

عالم مولانا یوسف صلاح الدین کے تفسیری حواشی سے ہوتی ہے جو درج ذیل ہیں:

1- یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی اہلیہ کو ساتھ لے کر واپس آرہے تھے۔ رات کو اندھیرے میں راستے کا علم نہیں تھا اور سردی سے بچاؤ کے لیے آگ کی ضرورت تھی۔ (مطبوعہ سعودی قرآن کمپلکس ص 1044)

ii- فَلَمَّا اَتَاہَا نُودِیْ مِنْ شَاطِئِیْ الْوَادِ الْاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبَارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یُّمَوِّنِیْ اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ۔ o

پس جب وہاں پہنچے تو اس بابرکت زمین کے میدان کے دائیں کنارے درخت میں آواز دیے گئے کہ اے موسیٰ یقیناً میں ہی اللہ ہوں سارے جہانوں کا پروردگار) ترجمہ: محمد جونا گڑھی۔

مولانا یوسف صلاح الدین صاحب اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

”یعنی آواز وادی کے کنارے سے آرہی تھی، جو مغربی جانب سے پہاڑ کے دائیں طرف تھی، یہاں درخت سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے تھے جو دراصل رب کی تجلی کا نور تھا۔“ (ص 1078, 1079)

iii- فَلَمَّا جَاءَہَا نُودِیْ اَنْ بُرِّکْ مَنْ فِی النَّارِ وَمَنْ حَوْلَہَا وَسُبِّحْنَ اللّٰہَ رَبَّ الْعَالَمِیْنَ۔ (سورہ نمل: 8)

ترجمہ: جب (موسیٰ علیہ السلام) وہاں پہنچے تو آواز دی گئی کہ بابرکت ہے وہ جو اس آگ میں ہے اور برکت دیا گیا ہے وہ جو اس کے آس پاس ہے اور پاک ہے اللہ جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔ (ترجمہ: محمد جونا گڑھی)۔

مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

دور سے آگ کے شعلے لپکتے نظر آئے، وہاں پہنچے یعنی کوہ طور پر تو دیکھا کہ سرسبز درخت سے آگ کے شعلے بلند ہو رہے ہیں۔ یہ حقیقت میں آگ نہیں تھی، اللہ کا نور تھا، جس کی تجلی آگ کی طرح محسوس ہوتی تھی۔ مَنْ فِی النَّارِ میں مَنْ سے مراد اللہ تبارک و تعالیٰ اور نَار سے مراد اس کا نور ہے اور وَمَنْ حَوْلَہَا (اس کے ارد گرد) سے مراد موسیٰ اور فرشتے۔

حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے حجاب (پردے) کو نور (روشنی) اور ایک روایت میں نَار (آگ) سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ ”اگر اپنی ذات کو بے لاپ کر دے تو اس کا جلال تمام مخلوقات کو جلا کر رکھ دے.....“

یہاں اللہ کی تزیہ و تقدیس کا مطلب یہ ہے کہ اس ندائے غیبی سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اس آگ یا درخت میں اللہ حلول کئے ہوئے ہے جس طرح کہ بہت سے مشرک سمجھتے ہیں بلکہ یہ مشاہدہ حق کی ایک صورت ہے جس سے نبوت کے آغاز میں انبیاء علیہم السلام کو بالعموم سرفراز کیا جاتا ہے کبھی فرشتے کے ذریعے اور کبھی خود اللہ تعالیٰ اپنی تجلی اور ہسکامی سے جیسے یہاں موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ معاملہ پیش آیا۔ (ص 1045)

غرض غیر مقلدین حضرات جو ابن تیمیہ اور دیگر سلفیوں کے ساتھ موافقت کے دعویدار ہیں وہ بھی اللہ کی تجلی کے قائل ہیں اور اس کے ذریعہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بھی ملی اور فرعون کے پاس جا کر اس کو تبلیغ کرنے کا حکم بھی ملا۔ اسی قبیل سے اگر کوئی عظیم الشان تجلی عرش الہی پر ہو اور اس کے ذریعہ سے امور عالم کی تدبیر کی جاتی ہو تو کیا بعید ہے۔ اور جس طرف سے رزق اور دیگر نعمتیں ملتی ہیں اور بادلوں کو نالا جاتا ہے لامحالہ اس طرف نظریں اٹھتی ہیں۔

تنبیہ

مولانا یوسف صلاح الدین بھی دیگر سلفیوں کی طرح یہاں اپنی بات میں جھول چھوڑ گئے ہیں۔ ایک طرف وہ کہتے ہیں کہ مَنْ فِي النَّارِ (جو اس آگ میں موجود ہے میں مَنْ سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں۔ مولانا کی اس بات کا ظاہر، متبادر اور حقیقی مطلب یہ بنتا ہے کہ اس آگ میں جو کہ اللہ کا نور تھا اللہ تعالیٰ کی ذات تھی۔ انہوں نے عالم کے ایک انتہائی محدود مکان اور حصہ میں خدا تعالیٰ کی ذات کو مقید و محدود مان لیا۔ پھر فوراً ہی اس کے الٹ کہتے ہیں کہ ”یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ (اللہ تعالیٰ) اس آگ یا درخت میں حلول کئے ہوئے تھے۔“ سلفی اور غیر مقلد حضرات کے اس انتشار ذہنی کا خود ان کے پاس کوئی علاج نہیں ہے۔

باب: 6

سلفیوں اور غیر مقلدین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں اور کان وغیرہ ہیں

سلفیوں کا عقیدہ ہے جیسے انسان کے اعضاء و جوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے یہ اعضاء ہمیشہ ہمیش سے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھوں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں البتہ ان اعضاء کی کیفیت یعنی شکل و صورت نا معلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضاء کو اعضاء نہیں کہتے صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔

علامہ شمیم عقیدہ واسطیہ کی شرح میں یوں لکھتے ہیں:

i- فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفا بها وهي نوعان معنوية

و خبرية

فالمعنوية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكمة وما اشبه ذلك وهذا على

سبيل التمثيل لا الحصر

والخبرية مثل: اليدين، والوجه والعينين..... وما اشبه ذلك مما سماه

نظيره ابعاض واجزاء لنا

فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان، لم يحدث له شيء من ذلك بعد

ان لم يكن ولن ينفك شيء منه (ص 35 شرح عقیدہ واسطیہ)

(ترجمہ: سلفی حضرات ان صفات کو جن سے اللہ تعالیٰ ہمیشہ متصف رہے اور ہیں گے صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔ ان کی پھر وہ دو قسمیں کرتے ہیں:

- i- معنویہ جیسے حیات، علم، قدرت اور حکمت وغیرہ
 - ii- خبریہ جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ)، اصابع (انگلیاں)، ساق (پنڈلی)، قدم (پاؤں)، جنب (پہلو)، عین (آنکھ) اور اذن (کان) وغیرہ۔
- پس اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ، چہرہ اور آنکھیں ہمیشہ سے ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ یہ پہلے کسی وقت میں علم ہوں بعد میں حاصل ہوئے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالیٰ سے یہ کبھی جدا ہو سکتے ہیں۔

ii- الصفات الذاتية..... تنقسم الى ذاتية معنوية وذاتية خبرية وهي التي سماها ابعاض لنا و اجزاء كاليد والوجه والعين فهذه يسميها العلماء ذاتية خبرية۔ ذاتية لانها لا تنفصل ولم يزل الله ولا يزال متصفا بها خبرية لانها متلقاة بالخبر۔ فالعقل لا يدل على ذلك لولا ان الله اخبرنا ان له يدا ما علمنا بذلك لكنه اخبرنا بذلك بخلاف العلم والسمع والبصر فان هذا ندرکه بعقولنا مع دلالة السمع۔ لهذا نقول في مثل هذه الصفات اليد والوجه وما اشبهها انها ذاتية خبرية ولا نقول اجزاء و ابعاض بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسماهما لنا اجزاء و ابعاض لان الحزء والبعض ما حاز انفصاله عن الكل فالرب عز وجل لا يتصور ان شيئا من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليدان نزول ابدا لانه موصوف بها ازلا و ابدا ولهذا نقول انها ابعاض و اجزاء (شرح عقيدة واسطيه ص 51)

ترجمہ: صفات ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں ذاتیہ معنویہ اور ذاتیہ خبریہ۔ وہ امور جو ہم میں ہوں تو ہمارے بعض اور ہمارے اجزاء کہلاتے ہیں جیسے ہاتھ، چہرہ اور آنکھ۔ علماء ان کو ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔

ذاتیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتیں اور اللہ تعالیٰ ان سے ہمیشہ متصف رہتے ہیں۔

خبریہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے خود ان کی خبر دی ہے ورنہ اپنی عقل سے ہم ان کو معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے برخلاف صفات ذاتیہ معنویہ مثلاً علم، سمع و بصر پر اگرچہ عقلی دلائل موجود ہیں لیکن ہم اپنی عقل سے بھی ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔

اسی لیے ہم ان صفات کو یعنی ہاتھ اور چہرے وغیرہ کو ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں۔ ان کو ہم اجزاء و ابعاض نہیں کہتے بلکہ ہم اس کہنے سے بچتے ہیں لیکن ہم میں ان کے مصداق ہمارے اجزاء و ابعاض و اعضاء کہلاتے ہیں۔ البتہ ان کو اللہ تعالیٰ کے اجزاء و ابعاض کہنا درست نہیں کیونکہ جزو اور بعض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو کل سے جدا ہو سکتی ہیں جبکہ یہ صفات اللہ تعالیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتیں۔

غرض مذکورہ صفات ذاتیہ خبریہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہمیشہ ہمیش سے ہیں یعنی یہ نہیں کہ وہ پہلے نہ تھیں اور بعد میں کسی وقت حاصل ہوئیں اور اللہ تعالیٰ سے یہ کبھی جدا بھی نہیں ہوتیں۔

iii- لا ينفي اهل السنة والجماعة عن الله ما وصف به نفسه لانهم متبعون للنص نفيا واثباتا فكل ما وصف الله به نفسه يثبتونه على حقيقته۔

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی ان اوصاف کی نفی نہیں کرتے جن کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں بیان کیا ہو کیونکہ کسی وصف کی نفی کرنی ہو یا اس کا اثبات کرنا اور وہ اس بارے میں نص کا اتباع کرتے ہیں تو ہر وہ وصف جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے بیان کیا ہے اس کو وہ اس کے ظاہری و حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں۔)

ابن تیم اپنے قصیدہ نونیہ میں لکھتے ہیں:

يتقدس الرحمن جل جلاله عنها وعن اعضاء ذى جثمان

(رحمن جل جلالہ لوازم جسم سے اور اعضاء جسم سے پاک و منزہ ہیں)

اس کی شرح میں علامہ شمیم لکھتے ہیں۔

ان قوله عن اعضاء ذى جثمان يشمل الوجه واليد والعين والقدم والساق

فان هذه من اعضاء ذى الجسم فهل الله منزہ عنها؟ ان نظرنا الى ظاهر كلام المؤلف قلنا انه يدل على ذلك لكن لعلنا بحال المؤلف وانه يثبت هذه الصفات لله عز وجل الوجه واليد والعين والساق والقدم لعلنا بذلك كما نعلم الشمس في رابعة النهار نعلم انه لم يرد نفى هذا عن الله وانما اراد نفى خصائص هذه الاعضاء بالنسبة للانسان يجوز ان تنفصل من جسمه وان لا تنفصل لكن اليد بالنسبة لله عز وجل والساق والقدم والعين هل يجوز ان يَكُن فيها هذا اولا؟ لا يجوز ابدأ ولهذا قال العلماء لا يجوز ان تطلق على يد الله انها بعض الله لان البعض مازال اتصاله عن الكل وهذا بالنسبة الى الله امر مستحيل ولهذا نجد دقة تعبير شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال في التدمرية ان من صفات الله ما هو معان وما مسماه اعضاء بالنسبة اليه مثل اليد مسماه بالنسبة لنا عضو من الاعضاء لكن بالنسبة لله لا تقول هي عضو من اعضاء الله حاش وكلا ولا بعض منه ولا جزء منه۔ انما تقول هذه صفات ثابتة لله عز وجل على وجه الحقيقة مسماه بالنسبة لنا ابعاض واجزاء و اعضاء۔ اما بالنسبة لله فلا يطلق عليها ذلك (شرح الفصيدة النونية للعظيمين ص 345 ج 1) (ترجمہ: ابن قیم کے الفاظ اعضاء ذی جثمان میں وجہ (چہرہ)، يد (ہاتھ)، عين (آنکھ) قدم (پاؤں) اور ساق (پنڈلی) شامل ہیں کیونکہ یہ جسم والے کے اعضاء ہیں۔ کیا اللہ ان سے پاک ومنزہ ہیں۔ ابن قیم کے کلام سے بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اعضاء سے پاک ہیں لیکن ہمیں ابن قیم کے بارے میں نصف النہار کے نکلے سورج کی طرح معلوم ہے کہ وہ چہرے، ہاتھ، آنکھ، پاؤں اور پنڈلی کی صفات کا اللہ تعالیٰ کیلئے یقیناً اثبات کرتے ہیں۔ لہذا ان کی بات کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضاء کی نفی نہیں کرتے بلکہ اعضاء کے ان خصائص کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو سکتے ہیں۔ تو کیا اللہ تعالیٰ میں یہ اعضاء ان سے جدا ہوتے ہیں یا نہیں؟ چونکہ اللہ تعالیٰ میں ان کا اللہ سے جدا ہونا ممکن نہیں اسی لئے علماء

کا قول ہے کہ اللہ کے يد وغیرہ کو اللہ کا بعض کہنا جائز نہیں کیونکہ بعض اس کو کہا جاتا ہے جو کل سے جدا ہو سکے اور اللہ سے کوئی جزو جدا ہو سکے یہ محال ہے اس لئے ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی اس عبارت میں جو ان کی کتاب عقیدہ تدمریہ میں ہے دقت نظر پاتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا اللہ کی صفات کچھ وہ ہیں جو معنی ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کا مسمیٰ ومصدق اللہ کے اعتبار سے اعضاء ہیں جیسے يد (ہاتھ) کہ ہمارے اعتبار سے اس کا مسمیٰ ومصدق ایک عضو ہے۔ لیکن اللہ کے اعتبار سے ہم اس کو نہ عضو کہتے ہیں، نہ جزو کہتے ہیں اور نہ بعض کہتے ہیں۔ ہم ان کو صفات کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت کے طور پر ثابت ہیں اور ان کا مسمیٰ ومصدق ہمارے اعتبار سے ابعاض اور اجزاء اور اعضاء ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے ان کو ابعاض، اجزاء اور اعضاء نہیں کہا جاتا۔

آگے ابو زہرہ کی کتاب حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حاشیہ پر ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانویؒ کی لکھی ہوئی تین عبارتیں ملاحظہ فرمائیے۔ ان سے جہاں ابن تیمیہ کے افکار کی وضاحت ہوتی ہے وہیں غیر مقلد حضرات کے عقائد بھی سامنے آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

i- ظاہر معنی لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ مثلاً يد سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبیہ بدعتی فرتے لیتے ہوں گے جن کو اہلسنت کی اکثریت کا فرقرار دیتی ہے، بلکہ ظاہر معنی سے مراد لغوی معنی ہیں جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق و سباق سے۔

فان ظاهر الكلام هو ما يسبق الى العقل السليم لمن يفهم بتلك اللغة۔ ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع ثم قد يكون بسياق الكلام۔ وليست هذه المعاني المحدثه المستحيلة على الله هي السابقة الى عقل المومن..... لا يجوز ان يقال ان ظاهر اليد والوجه غير مراد..... ما من اسم يسمى الله به الا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد اه ملخصا (الرسالة المدنية)۔ ص 433

ii- نیز یہ بھی لکھتے ہیں:

بحث صفات خبریہ ید، استواء، نزول وغیرہ میں ہو رہی ہے۔ امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات۔ حیات، علم، قدرت وغیرہ کو جن اصولوں سے حقیقت تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسرے صفات محبت، ید، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ دخل ہے۔ تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیر آدھا تیر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں۔

کما ان علمنا و قدرتنا و حیاتنا و کلامنا و نحوھا من الصفات اعراض تدل علی حدوثنا یمتنع ان یوصف اللہ بمثلھا فکذلک ایدینا و جوہنا و نحوھا اجسام محدثہ لا یجوز ان یوصف اللہ بمثلھا (الرسالة المدنیة۔ ص 433) iii- ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

فان قال هذه معان و تلك ابعاض قال له الرضا والغضب والحب معان۔ والید والوجه و ان كان بعضا فالسمع والبصر والكلام اعراض لا تقوم الا بجسم۔ فان جازلك اثباتها مع انها ليست اعراضا و محلها ليس بجسم جازلی اثبات هذه مع انها ليست ابعاضا۔

واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارحہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں امور معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی مراد لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ لازم آجاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو ید، حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص۔ دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں۔ یہی امام صاحب (ابن تیمیہؒ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔ (ص 436)

نوٹ: ان باتوں کا جواب ہم نے ایک علیحدہ مستقل باب 7: میں دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ہاتھ

لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ
علامہ شمیم لکھتے ہیں:

فيها اثبات اليدین لله سبحانه و تعالیٰ الیدین اللتین بهما یفعل کالخلق هـ۔ الیدین اللتین بهما یقبض و الارض جمیعا قبضته یوم القیامة و بهما یأخذ فان الله تعالیٰ یأخذ الصدقة فیربها کما یربی الانسان فلوہ قال اهل العلم: و کتب الله التوراة بیده و غرس حنة عدن بیده

فهذه ثلاثة اشیاء کلها کانت ید الله تعالیٰ (ص 158 شرح عقیدہ واسطیہ) (ترجمہ: قرآن پاک کے ان الفاظ میں اللہ تعالیٰ کیلئے دو ہاتھوں کا ذکر ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کام کرتے ہیں جیسا کہ یہاں تخلیق کے عمل کا ذکر ہے اور جن سے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تمام زمینوں کو مٹھی میں لے لیں گے اور جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ صدقہ کو پکڑتے ہیں اور اس کو بڑھاتے ہیں جیسا کہ انسان اپنے بچھیرے کی پرورش کرتا ہے اور اس کو بڑھاتا ہے۔

اہل علم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تورات اپنے ہاتھ سے لکھی اور جنت عدن کے درخت بھی اپنے ہاتھ سے لگائے۔ تو یہ کل ملا کر تین چیزیں ہونیں جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں سے وجود میں آئیں۔
ذلیل ہر اس لکھتے ہیں:

تضمنت هاتان الآيتان اثبات الیدین صفة حقیقیة له سبحانه علی ما یلیق به فهو فی الآیة الاولى یوبخ ابلیس علی امتناعه عن السجود لآدم الذی خلقه یدیه ولا یمکن حمل الیدین هنا علی القدرة فان الاشیاء جمیعا حتی ابلیس سلقها الله بقدرته فلا یبقی لآدم خصوصية یتمیز بها (شرح العقیدہ الواسطیة لعلیل ہراس ص 61)

و کیف یتاتی حمل الید علی القدرة او النعمة مع ما ورد من اثبات الکف

والاصابع والیمن والشمال والقبض والبسط وغير ذلك مما لا يكون الا للبد الحقیقیة (شرح العقیدة الواسطیة ص 62)

(ترجمہ: یہ دو آیتیں اللہ تعالیٰ کیلئے دو ہاتھوں کو صفت حقیقی کے طور پر ثابت کرتی ہیں جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے۔ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ الیمن کو اس آدم کیلئے سجدہ نہ کرنے پر توجہ کرتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ہاتھوں سے بنایا۔ یہاں دو ہاتھوں کے عمل کو قدرت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں جبکہ الیمن سمیت تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے آدم علیہ السلام کیلئے کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

بد (ہاتھ) کو قدرت پر محمول کرنا ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ نصوص میں جو اور چیزیں وارد ہوئی ہیں جیسے ہتھیلی، انگلیاں، دایاں بایاں، پکڑنا اور چھوڑنا وغیرہ یہ صرف حقیقی ہاتھ ہی کیلئے ہوتی ہیں۔)

اللہ کی آنکھیں:

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

(قوله: عینان ناظران) هذا الذى اجمع عليه اهل السنة ان لله عینین

ناظرین ينظر بهما عز وجل۔ (شرح القصيدة النونية ص 325 ج 4)

(ترجمہ: اہل سنت یعنی سلفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی دو آنکھیں ہیں جن سے وہ دیکھتے ہیں۔)

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

فالعين منا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم لكنها بالنسبة لله لا يجوز ان نقول انها بعض من الله لانه سبق ان هذا اللفظ لم يرد وانه يقتضى التجزئة فى الخالق و ان البعض او الجزء هو الذى يجوز بقاء الكل بفقده ويجوز ان يفقد صفات الله لا يجوز ان تفقد ابداء بل هى باقية (شرح العقیدة الواسطیة ص 169، 168)

وقد دل الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ ان لله عینین اثنتين فقط (شرح العقیدة الواسطیة ص 169)

(ترجمہ: آنکھ انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہے اور چہرہ اس کے جسم کا حصہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قرآن و حدیث میں اس طرح کے الفاظ یعنی حصہ، جزو اور بعض وارد نہیں ہوئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ کہنا تقاضا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (کی ذات) کے حصے ہو سکیں حالانکہ بعض یا جزو وہ ہوتا ہے جس کے بغیر کل کا باقی رہنا ممکن ہو اور جو مفقود بھی ہو سکتا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی مفقود نہیں ہو سکتیں بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی ایک صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صرف دو آنکھیں ہیں۔)

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

يقول المعطلة ان اهل السنة يقولون ان الله لا يرى بعیان و هذا كذب

عليهم هم يقولون ان الله يرى بالعیان و من انكر الرویة فهو على خطر۔ (شرح

القصيدة النونية ص 289 ج 4)

(ترجمہ: معطلہ اہل سنت یعنی سلفیوں کی طرف اس بات کو منسوب کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھتے۔ یہ ان پر جھوٹ ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا انکار کرے اس کا تو ایمان خطرے میں ہے۔)

اللہ تعالیٰ کے کان:

روى ابو داؤد فى سننه عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ان النبى ﷺ قرأ

هذه الآية ان الله كان سمیعا بصیرا فوضع ابهامه على اذنه والى تليها على عينه و

معنى الحديث ان الله سبحانه يسمع بسمع يرى بعین فهو حجة على بعض

الاشاعرة الذين يجعلون سمعه علمه بالمسموعات و بصره علمه بالمبصرات

وہو تفسیر خاطی فان الاعمی يعلم بوجود السماء ولا يراها والاصم يعلم بوجود الاصوات ولا يسمعها (خليل هراس ص 45)

(ترجمہ: سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيْرًا پڑھی اور اپنا انگوٹھا اپنے کان پر رکھا اور اپنی انگشت شہادت کو اپنی آنکھ پر رکھا۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ تو یہ حدیث ان بعض اشاعرہ کے خلاف حجت و دلیل ہے جو اللہ تعالیٰ کے کان سے مراد مسموعات کا علم لیتے ہیں اور ان کی آنکھ سے مبصرات کا علم لیتے ہیں۔ ان اشاعرہ کی یہ تفسیر غلط ہے کیونکہ اندھا آدمی آسمان کے وجود کا علم رکھتا ہے حالانکہ اس نے آسمان کو دیکھا نہیں ہوتا اور بہرا آدمی آوازوں کے وجود کو جانتا ہے حالانکہ اس نے ان کو سنا نہیں ہوتا۔)

اللہ تعالیٰ کا چہرہ

علامہ شمیم عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

والوجه معناه معلوم لكن كیفیته مجهولة لا نعلم كيف وجه الله كسائر صفاته

من عقیدتنا اننا ثبت ان لله وجهها حقيقة و نأخذ من قوله و یبقی وجه ربك و نقول بان هذا الوجه لا یمائل او وجه المخلوقین لقوله تعالیٰ لیس كمثله شیء و نجعل كیفیة هذا الوجه (ص 153)

وہو من الصفات الذاتية الخبرية التي مسماهما بالنسبة الينا ابعاض و اجزاء و لا نقول من الصفات الذاتية المعنوية و لو قلنا بذلك لكننا نوافق من تأوله تحريفاً و لا نقول انها بعض من الله او جزء من الله لان ذلك یوهم نقصا لله سبحانه و تعالیٰ (ص 154)

(ترجمہ: وجہ یعنی چہرے کا معنی معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت نامعلوم ہے۔ دیگر

صفات کی طرح ہم اللہ کے چہرے کی کیفیت نہیں جانتے۔

ہمارا اعتقاد ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کیلئے چہرے کو حقیقی معنی میں ثابت مانتے ہیں اور ہم اللہ تعالیٰ کیلئے چہرے کا ثبوت اس آیت سے لیتے ہیں وَ یَسْطٰی وَجْهَ رَبِّكَ (اور باقی رہے گا تیرے رب کا چہرہ) اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ مخلوق کے چہروں کی طرح نہیں ہے کیونکہ فرمان الہی ہے لَیْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ (اس کی مثل کوئی شے نہیں ہے) اور ہم اس کے چہرے کی کیفیت سے لاعلم ہیں۔“

چہرہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ خیرہ میں سے ہے جن کے سبکی و معنی ہمارے اعتبار سے ابعاض و اجزاء ہیں۔ ہم ان کو صفات ذاتیہ معنویہ نہیں کہتے کیونکہ اس صورت میں ہماری موافقت ان لوگوں کے ساتھ ہو جائے گی جو تحریفانہ تاویل کرتے ہیں اور ہم ان کو اللہ (کی ذات) کا بعض حصہ اور جزو بھی نہیں کہتے کیونکہ اس طرح کہنے سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے بارے میں نقص و کمی کا وہم ہوتا ہے۔

فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَسَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ مِیْلَ وَجْهٍ سے مراد

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

الصحيح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقي ای الی ای جهة تتوجهون فسم وجه الله سبحانه و تعالیٰ محیط بكل شیء و لا نه ثبت عن النبی ﷺ ان المصلی اذا قام یصلی فان الله قبل وجهه ولهذا نهی ان یصق امام وجهه لان الله قبل وجهه (شرح عقیدہ واسطیہ: ص 156)

(ترجمہ: صحیح یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ کا حقیقی چہرہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم توجہ کرو اسی طرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا چہرہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے اور نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ اور نمازی کو اپنے سامنے تھوکنے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔)

علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

والنصوص فی اثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصی كثرة و کلها تنفی تاویل المعطلة الذین یفسرون الوجه بالجهة او الثواب او الذات۔ والذی علیہ اهل الحق ان الوجه صفة غیر الذات ولا یقتضی اثبات کونه تعالیٰ مرکبا من اعضاء کما یقول المجسمة بل هو صفة اللہ علی ما یلیق به فلا یشبه وجهها ولا یشبهه وجه۔

واستدل المعطلة بهاتین الآتین علی ان المراد بالوجه الذات اذ لا خصوص للوجه فی البقاء و عدم الهلاك و نحن نعارض هذا الاستدلال بانہ لو لم یکن للہ عزوجل وجه علی الحقیقة لما جاز استعمال هذا اللفظ فی معنی الذات فان اللفظ الموضوع لمعنی لا یمكن ان یستعمل فی معنی آخر الا اذا کان المعنی الاصل ثابتا للموصوف حتی یمكن للذهن ان یتقل من الملزوم الی لازمه علی انه یمكن دفع مجازهم بطریق آخر فیقال انه اسند البقاء الی الوجه و یلزم منه بقاء الذات بدلا من ان یقال اطلق الوجه واراد الذات۔ (شرح العقیبة الواسطیة ص 60)

(ترجمہ: قرآن و سنت کی جن نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کا اثبات ہے وہ بہت ہیں اور سب ہی اہل تعطیل کی تاویل کی نفی کرتی ہیں جس کے تحت وہ چہرے کا معنی جہت، ثواب یا ذات کا کرتے ہیں۔ اہل حق..... یعنی سلفیوں..... کا موقف یہ ہے کہ وجہ (چہرہ) ذات سے علیحدہ ایک صفت ہے اور یہ تقاضا نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہوں جیسا کہ مجسمہ کہتے ہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان صفت ہے جو نہ کسی مخلوق کے چہرے کے مشابہ ہے اور نہ کسی مخلوق کا چہرہ اس کے مشابہ ہے۔

اہل تعطیل..... جن میں سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ بھی شامل ہیں..... دو آیتوں وَبَیِّنْی وَجْهَ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ اور کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْهَہُ سے اس پر استدلال کرتے ہیں کہ وجہ (چہرے) سے مراد ذات الہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بقا اور عدم ہلاکت میں چہرے کو کچھ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

ہم اس استدلال کا توڑ اس سے کرتے ہیں کہ اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں مگر جب کہ اصلی معنی بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اہل تعطیل کے مجازی معنی کو رد کرنے کا ایک اور طریقہ بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لی جائے یہ کہا جائے کہ بقا کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور چہرے کی بقا کو ذات کی بقا لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرے کے بغیر ذات کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

ہم کہتے ہیں

متاخرین اشاعرہ و ماتریدیہ جو وَبَیِّنْی وَجْهَ رَبِّکَ میں اور کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْهَہُ میں وجہ میں تاویل کر کے ذات مراد لیتے ہیں علامہ خلیل ہر اس ان کی دلیل پر مندرجہ ذیل دو اعتراض کرتے ہیں۔ ہم نے ان اعتراضوں کا جواب بھی ساتھ میں لکھا ہے۔

علامہ خلیل کا اعتراض 1

اگر اللہ عزوجل کے لیے حقیقی چہرہ نہ ہوتا تو ذات کے معنی میں اس لفظ کا استعمال جائز نہ ہوتا کیونکہ جو لفظ کسی معنی کے لیے وضع ہوا ہو اس کا کسی دوسرے معنی میں استعمال ممکن نہیں مگر جب کہ اصلی معنی بھی موصوف میں ثابت ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ہمارا جواب

یہ ہے کہ وجہ (چہرے) سے ذات مراد لینے کے لیے حقیقی چہرے کا ہونا ضروری نہیں بلکہ وجہ (چہرے) کا صفت ہونا بھی کافی ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اللہ تعالیٰ کے لیے چہرے کو عضو ذات نہیں بلکہ صفت ذاتی کے طور پر مانتے ہیں جو ہمیشہ ہمیش اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے اور کبھی جدا نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی صفت ذاتی کے

وہو قولہ ﷻ لا تزال جہنم بلقى فیہا وہی تقول هل من مزید حتی یضع رب العزة فیہا رجلہ (وفی روایۃ علیہا قدمہ) فینزوی بعضها الی بعض فتقول قط قط (بخاری و مسلم: شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 269)

(ترجمہ: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جہنم میں لوگوں کو ڈالا جاتا رہے گا اور وہ کہتی رہے گی کہ اور لاؤ اور لاؤ اور جب مزید کوئی جہنم میں ڈالنے کیلئے نہ رہے گا تب بھی وہ یہی کہتی رہے گی یہاں تک کہ رب العزت اس پر اپنا پاؤں رکھیں گے تو اس کے حصے آپس میں ملنے لگیں گے اور وہ کہے گی بس بس (اے رب میرے اندر مزید گنجائش نہیں رہی)۔

علامہ مزید لکھتے ہیں:

ان لله رجلا وقدم حقیقة لا تماثل ارجل المخلوقین ویسمی اهل السنة مثل هذه الصفة الصفة الذاتية الخبریة لانها لم تعلم الا بالخبر ولان مسماها ابعاض لنا و اجزاء لكن لا نقول بالنسبة لله انها ابعاض و اجزاء لان هذا ممتنع علی الله۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 270)

(ترجمہ: اللہ کا حقیقی پاؤں ہے جو مخلوق کے پاؤں کی مثل نہیں ہے اور اہل سنت یعنی سلفی اس کو صفت ذاتیہ خبریہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا علم رسول کے خبر دینے سے ہوا ہے اور اس کا مسک و مصداق ہمارے جسم کا حصہ اور جزو ہوتا ہے لیکن ہم اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے اس کو حصہ اور جزو نہیں کہتے کیونکہ اللہ کے بارے میں یہ بات محال ہے)۔

علامہ خلیل ہر اس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

ان کرسیہ قد و سع السماوات والارض جمیعا والصحیح فی الکرسی انہ غیر العرش وانہ موضع القدمین وانہ فی العرش کحلقة ملقاة فی الفلاة (ص: 36) (ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی کرسی تمام آسمانوں کو اور زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ کرسی عرش سے علیحدہ شے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے۔ اور کرسی عرش کے مقابلہ میں ایسے ہے جیسے ریگستان میں پڑا ہوا چھلا)۔

لیے وضع ہونے والے لفظ کو ذات الہی کے لیے استعمال کریں تو خلیل ہر اس کے ذکر کردہ ضابطہ کے عین مطابق ہے اور ذہن ملزوم سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

علامہ خلیل کا اعتراض نمبر 2

وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لینے کے بجائے یوں کہا جاسکتا ہے کہ بقاء کی نسبت چہرے کی طرف کی گئی ہے اور اس کو ذات کی بقاء لازم ہے کیونکہ حقیقی چہرہ ذات کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لہذا وجہ (چہرے) سے اس کا حقیقی معنی ہی برقرار رہے گا اور مجازی معنی کی ضرورت نہ رہے گی۔

ہمارا جواب

اللہ تعالیٰ کی صفات دائمی ہیں اور ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے لہذا صفت چہرے کا معنی جب اللہ تعالیٰ کو تفویض ہو تب بھی صفت وجہ (چہرے) کی بقاء کو موصوف یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بقاء لازم ہے۔ لہذا یہ بھی خلیل ہر اس کے قول کے مخالف نہیں ہے۔

تنبیہ:

ہم کہتے ہیں: یہ بات قابل غور ہے کہ وَ یَبْقَى وَجْہُ رَبِّکَ اور کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْہُہ میں اصل مقصود کس چیز کی بقاء ہے؟ ذات کی یا چہرے کی؟ ظاہر ہے کہ اصل ذات کی بقاء ہے کیونکہ تنہا چہرے کی بقاء سے کچھ مطلب حاصل نہیں ہوتا۔ اور ذات کی بقاء چہرے کی بقاء کو متضمن ہے۔ اس لیے وَجْہُ سے ذات مراد لینا اولیٰ ہے اور اس میں بلاغت بھی ہے جب کہ وجہ (چہرے) کا حقیقی معنی لینے میں ذات کی بقاء تابع بن جاتی ہے کیونکہ چہرے کی بقاء اصل ہوگی اور ذات کی بقاء اس کو لازم ہوگی۔ اس لیے مجازی معنی کو ترجیح حاصل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے پاؤں اور قدم

علامہ بشیرین لکھتے ہیں:

علامہ شمیم عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں۔

والكرسى قال ابن عباس ؓ انه موضع قدمي الله عز وجل وليس هو العرش بل العرش اكبر من الكرسي وقدره عن النبي ﷺ ان السماوات السبع بالنسبة للكرسي كحلقة القيت في فلاة من الارض وان فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على هذه الحلقة۔ (ص 98)

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس ؓ نے فرمایا کہ کرسی اللہ کے دو پاؤں کی جگہ ہے اور کرسی بعینہ عرش نہیں ہے بلکہ عرش کرسی سے بہت بڑا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا سات آسمان اور سات زمینیں کرسی کے مقابلہ میں ایسی ہیں جیسے کوئی چملا جو ریگستان میں پڑا ہو۔ اور عرش کی فضیلت کرسی پر ایسی ہے جیسے ریگستان کی چھلے پر۔)

علامہ شمیم قصیدہ نونیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

فنحن نو من بان اللہ بائن من خلقه و نو من بان اللہ فوق العرش استوی علیہ و ان الكرسي موضع القدمين۔ (ص 305 ج 1)

(ترجمہ: ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور اس پر مستوی ہیں اور یہ کہ کرسی اللہ کے قدموں کی جگہ ہے۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ سمیت کچھ سلفی حضرات ایک طرف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے پاؤں کرسی پر ہیں جو کہ عرش سے بہت نیچے ہے اور عالم و کائنات کا ایک حصہ ہے۔ اس طرح سے تو اللہ تعالیٰ عالم کے اندر بھی ہوئے۔

سلفیوں کے اس عقیدے پر تنقید

اللہ تعالیٰ کیلئے ذات ہونے کو اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفیہ سب ہی مانتے ہیں۔

صفات میں اشاعرہ و ماتریدیہ اور سلفیہ کا اختلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- جب صفات ذاتیہ خبریہ سے سلفیوں کے نزدیک ان کے معنی حقیقی مراد ہیں تو یہ صفات نہ ہوں گی بلکہ ذات کے اجزاء و ابغاض ہوں گے جیسا کہ انسان میں ہوتے ہیں۔ البتہ تشبیہ سے بچنے کیلئے سلفی ساتھ میں یہ کہتے ہیں کہ:

i- اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ مخلوق کے سے نہیں ہیں یعنی ان کی شکل کے نہیں ہیں۔

ii- چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتے اس لئے ان کو ابغاض و اجزاء نہیں کہا جائیگا جیسا کہ مثلاً انسان میں کہا جاتا ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد مختلف حصوں پر مشتمل ہوئی تو اس سے لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق کی طرح مرکب ہو اور مرکب قابل تقسیم ہوتا ہے اگرچہ تقسیم عقلی ہو واقع میں نہ ہو۔

3- علامہ شمیم مخالف لوگوں کا ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں جو کہ سلفیوں کے عقیدے پر تنقید ہے اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں جو کافی نہیں ہے اور تنقید دوسرے طریقے سے برقرار رہتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

فاذا قال قائل انتم تثبتون ان لله تعالى يدا حقيقة ونحن لانعلم من الابدی الا ابدی المخلوقین فیلزم من کلامکم تشبیہ الخالق بالمخلوق

فالجواب ان نقول لا یلزم من اثبات الید لله ان نمثل الخالق بالمخلوقین لان اثبات الید جاء فی القرآن والسنة واجماع السلف و نفی مماثلة الخالق للمخلوقین بدل علیہ المشرع والعقل والحس (شرح العقیدہ الواسطیہ عثمینی ص 164)

(ترجمہ: جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقی ہاتھ مانتے

اور ہم تو صرف مخلوق ہی کے ہاتھوں کو جانتے ہیں تو تمہاری بات سے لازم آیا کہ مائل مخلوق کے مشابہ ہو۔

پھر اس اعتراض کے جواب میں علامہ شمیمین ہی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم خالق کو مخلوق کی مثل کہیں کیونکہ یہ (ہاتھ) کا ثبوت قرآن و سنت اور سلف کے اجماع سے ہے اور خالق کی مخلوق کے ساتھ مماثلت کی نفی پر شریعت، حس اور عقل دلیل ہیں۔

ہم کہتے ہیں

مذکورہ بالا اعتراض کی ایک اور صورت بھی ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جب متعدد حصوں پر مشتمل ہو تو اس اعتبار سے وہ مخلوق مثلاً انسان کی مثل ہوئی اگرچہ وہ اعضاء مخلوق کے انہی اعضاء کی طرح نہ ہوں اور اگرچہ ہم اللہ کی ذات کے حصوں کو اجزاء یا اعضاء یا اجزاء نہ کہیں۔

4- علامہ زاہد کوثری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ومن ذكر من السلف ان العين واليد صفتان تبرأ بهذا اللفظ عن القول بالحارحة بل يكون قائلاً بان المراد بالعين معنى قائم بالله وكذلك اليد لكن لا عين ذلك المعنى المراد بان اقول انه الروية او الحفظ، او القدرة او النعمة او العناية الخاصة لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتنزية تحكما على مراد الله وتسميته لهما صفتين تدل على انه جازم بانهما ليستا من قبيل اجزاء الذات تعالى الله عن ذلك. ومن قال وله يد بها يبطش وعين بها يرى جعلهما من قبيل الحوارح وخالف السلف الصالح. وقد قال الترمذی عند الکلام علی حدیث ”یمین الرحمن ملائی سخاء.....“ وهذا حدیث قد روتہ الائمة نومن به کما جاء من غیران یفسر او یتوهم هکذا قال غیر واحد من الائمة منهم الثوری و مالک بن انس و ابن عیینة و ابن المبارک انه تروی هذه الاشياء ویومن بها فلا یقال کیف۔ اه

واین هذا من عمل الناظم (ابن قیم) و شیخه (ابن تیمیہ)؟ نعم قد یقع فی کلامهما ذکر الوجه والعین والید وغیرها بانها صفات لكن السياق السباق

فی کلامهما ینادیان انهما ارادا بها اجزاء الذات لا المعانی القائمة بالله سبحانه کما یقول السلف، واصطلحا فی الصفة علی معنی یجامع الجزء علی خلاف المعروف بین اهل العلم و الا لما بقى وجه لتشدهما ضد اهل الحق۔

وشیخ الناظم (یعنی ابن تیمیہ) یقول فی الاجوبة المصرية ”ان الله یقبض السماوات والارض بالیدین اللتین هما الیدان“ فماذا یجدی بعد هذا التصریح ان یسمیها صفات۔ (العقیده و علم الکلام ص 522 حاشیہ)

(ترجمہ: اسلاف میں سے جس نے عین (آنکھ) اور ید (ہاتھ) کو صفت کہا تو صفت کے لفظ سے انہوں نے جارحہ یعنی ذات کا حصہ کہنے سے براءت کا اظہار کیا ہے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عین یعنی آنکھ سے مراد ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ ایسے ہی ید (ہاتھ) کا معاملہ ہے۔ ہم اس کے معنی مراد کی تعیین نہیں کرتے کہ ہم کہیں کہ آنکھ سے مراد دیکھنا ہے یا حفاظت کرنا ہے اور ہاتھ سے مراد قدرت یا نعمت یا خاص عنایت ہے کیونکہ وہ احتمالی معنی جو تزیہ الہیہ کے موافق ہوں ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا اللہ تعالیٰ کی مراد پر زبردستی کرنا ہے اور ان کا ہاتھ اور آنکھ کو صفت کہنا اس بات پر واضح دلیل ہے کہ ان کو یقین تھا کہ ہاتھ اور آنکھ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اجزاء نہیں ہیں اور (سلفیوں کی طرح) جو کہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے جس سے وہ پکڑتا ہے اور آنکھ ہے جس سے وہ دیکھتا ہے تو اس نے ان صفات کو آلات و جوارح کے قبیل سے بنایا اور اس نے سلف صالحین کی مخالفت کی۔ حدیث یمین الرحمن ملائی سخاء (رحمان کا دایاں ہاتھ سخاوت سے بھرا ہوا ہے) کے بارے میں کلام کرتے ہوئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ: ”اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے۔ اس کے معنی کی تفسیر و تاویل یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کے بغیر ہمارا اس پر ایمان ہے۔

بہت سے ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبد اللہ بن مبارک رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ ان باتوں کو جیسی وہ ہیں (یعنی ان کے حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کے بغیر) روایت کریں گے اور ان پر ایمان رکھیں گے اور یہ (بھی) نہیں

پوچھیں گے کہ ان کی (حقیقت و) کیفیت کیا ہے۔

ابن قیم اور ابن تیمیہ کی بات امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی بات سے بہت مختلف ہے۔ (کیونکہ امام ترمذی رحمۃ اللہ ان کے معنی کی تعین نہیں کرتے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم ان کے حقیقی معنی کی تعین کرتے ہیں)۔ ہاں کبھی کبھی یہ دونوں اپنے کلام میں چہرے، آنکھ اور ہاتھ کو صفات کہتے ہیں لیکن ان کے کلام کا سیاق و سباق ڈنگے کی چوٹ بتاتا ہے کہ ان سے ان دونوں حضرات کی مراد اجزائے ذات ہیں، وہ معانی مراد نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوں جیسا کہ سلف صالحین کہتے ہیں۔ اور ان دونوں نے اپنی اصطلاح بنائی ہے کہ صفت ایسے معنی کو کہا جائے جو جزو ذات کو بھی شامل ہو۔ ان کی یہ اصطلاح اہل علم کے عرف کے خلاف ہے ورنہ اہل حق کے خلاف ان کے تشدد کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ ابن تیمیہ اپنی کتاب ابوہ مصریہ میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کو اور زمین کو اپنے دونوں ہاتھوں سے جو کہ ہاتھ ہی ہیں پکڑ لے گا۔ اس تصریح کے بعد ابن تیمیہ کا..... (اور ان کے پیرکاروں کو جو کہ سلفی اور غیر مقلد ہیں..... ان کو صفات کہنا کیا نفع دے گا)۔

5- پیچھے ہم نے وجہ (چہرے) کے بارے میں علامہ شمیم کا کچھ کلام نقل کیا تھا کہ آیت اَيْنَمَا تُولُوْا فَنُصْرُوحُ وَجْهَ اللّٰهِ (تم جس طرف رخ کرو وہاں اللہ کا چہرہ ہے) اس کے بارے میں علامہ شمیم لکھتے ہیں۔

ولكن الصحيح ان المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقي اى الى اى جهة تتوجهون فسم وجه الله سبحانه وتعالى لان الله محيط بكل شىء ولانه ثبت عن النبى ﷺ ان المصلى اذا قام يصلى فان الله قبل وجهه ولهذا نهى ان يصبغ امام وجهه لان الله قبل وجهه۔

فاذا صليت فى مكان لا تدرى ابن القبلة واجتهدت و تحريت و صليت و صارت القبلة فى الواقع خلفك فالله يكون قبل وجهك حتى فى هذه الحال (شرح العقيدة الواسطية ص 156)

(ترجمہ: لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں چہرے سے مراد اللہ کا حقیقی چہرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس جہت کی طرف تم رخ کرو اسی طرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا چہرہ ہے کیونکہ اللہ ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نمازی کو اپنے سامنے تھوکے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اللہ اس کے سامنے ہوتے ہیں۔

تو تم جب کسی ایسی جگہ نماز پڑھو جہاں تمہیں علم نہ ہو کہ قبلہ کس طرف کو ہے اور تم نور و فکر کر کے کسی رخ پر نماز پڑھ لو اور فی الواقع قبلہ تمہاری پشت کی طرف ہو تو اس وقت بھی اللہ تمہارے سامنے ہوگا)۔

اللہ تعالیٰ عرش پر ہوں اور ساتھ میں نمازی کے سامنے بھی ہوں علامہ شمیم اس کے ممکن ہونے کو لکھتے ہیں:

انه يمكن ان يكون الشىء عالیا وهو قبل وجهك فها هو الرجل يستقبل الشمس اول النهار فتكون امامه وهى فى السماء واستقبلها فى آخر النهار تكون امامه وهى فى السماء۔ فاذا كان ممكنا فى المخلوق ففى الخالق من باب اولى بلا شك (شرح العقيدة الواسطية ص 278)

(ترجمہ: یہ بات ممکن ہے کہ ایک شے بلند بھی ہو اور تمہارے سامنے بھی ہو۔ دیکھو ایک شخص سورج کے طلوع ہونے کے وقت اگر سورج کی طرف رخ کرے تو سورج آسمان پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ اس کے سامنے بھی ہے اور یہی کیفیت سورج کے غروب ہونے کے وقت بھی ہوتی ہے۔ تو جب مخلوق میں یہ بات ممکن ہے تو خالق میں تو طریق اولی ممکن ہوگی)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ شمیم کی ذکر کردہ یہ دونوں دلیل محل نظر ہیں:

1- سلفیوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ اپنے عرش پر ہیں۔ اب

علامہ شمیمین کے مطابق چونکہ اللہ سب سے بڑے ہیں اس لئے اللہ کا چہرہ بھی سب سے بڑا ہے لہذا آدمی جس طرف کو بھی رخ کر کے نماز پڑھے اسی طرف اللہ تعالیٰ کا چہرہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلے گا کہ جیسے نمازی کے سامنے اللہ تعالیٰ کا چہرہ ہے اسی طرف اس کے دائیں بائیں بھی ہے اور پس پشت بھی ہے۔ اس لئے آدمی نماز میں ہو یا نماز سے باہر چاروں طرف میں سے کسی طرف کو تھوکتا جائز نہیں کیونکہ ہر طرف اللہ کا چہرہ ہے۔ بس تھوکنے کیلئے صرف پیروں کے نیچے کی جگہ رہ جاتی ہے یا پھر اپنے رومال وغیرہ میں تھوک لے۔

2- علامہ شمیمین کے مطابق طلوع اور غروب کے وقت سورج افق پر ہوتا ہے اس لئے آسمان پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ مشاہدہ کرنے والے کے سامنے بھی ہوتا ہے۔ جب سورج اوپر ہو تو اس وقت مشاہدہ کرنے والے کے سامنے نہیں ہوتا۔ سورج کی طرح افق پر آنے کی شکل اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی صورت نفس میں موجود نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بھی ہوں اور نمازی کے سامنے بھی ہوں لہذا اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ یا تو عرش کے اوپر ہوں گے یا نمازی کے سامنے ہوں گے۔

اگر کسی کو یہ خیال ہو کہ زمین گول ہے یعنی کرہ ہے اسی طرح آسمان بھی گول ہوں گے اور ان کے اوپر کرسی اور عرش بھی گول ہوں گے اور اس طرح اللہ تعالیٰ سب طرف ہوں گے۔ اوپر بھی اور سامنے بھی۔ یہ خیال مفید نہیں ہے کیونکہ اس میں پھر یہ صورت بھی بنے گی کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہر طرف سے ہوں یہاں تک کہ بہت سے لوگوں کے اعتبار سے نیچے کی طرف بھی ہوں۔

باب: 7

کیا تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ ہے

ابن تیمیہ اپنے رسالہ تدریہ میں لکھتے ہیں:

احدهما ان يقال (القول في بعض الصفات كالقول في الآخر) فان كان المخاطب ممن يقول بان الله حي ب حياة عليم بعلم قدیر بقدره سمیع بسمع بصیر ببصر متکلم بکلام مرید بارادة و يجعل ذلك كله حقيقة و ينزع في محبته و رضاه و غضبه و کراهته فيجعل ذلك مجازا و يفسره اما بالارادة و اما ببعض المخلوقات من النعم و العقوبات فيقال له: لا فرق بين ما نفیته و بين ما اثبتہ بل القول في احدهما كالقول في الآخر۔

فان قلت: ان ارادته مثل ارادة المخلوقين فكذلك محبته و رضاه و غضبه و هذا هو التمثيل و ان قلت ان له ارادة تليق به كما ان للمخلوق ارادة تليق به قيل لك و كذلك له محبة تليق به و للمخلوق محبة تليق به و له رضا و غضب يليق به و للمخلوق رضا و غضب يليق به۔

وان قلت الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام فيقال له و الارادة ميل النفس الى جلب منفعة او دفع مضرة۔ فان قلت هذه ارادة المخلوق قيل لك و هذا غضب المخلوق۔ و كذلك يلزم القول في كلامه و سمعه و بصره و علمه و قدرته۔ ان نفى عنه الغضب و المحبة و الرضا و نحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين فهذا منتف عن السمع و البصر و الكلام و جميع الصفات۔ و ان قال انه لا حقيقة لهذا الا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفی عنه قيل له هكذا السمع و البصر و الكلام و القدرة فهذا الفرق بين بعض الصفات

و بعض یقال له فیما نفاہ کما یقولہ هو لمنازعہ فیما اثبتہ۔ (الرسالة التدمریہ)
(ترجمہ: بعض صفات میں جو قول و ضابطہ ہے دیگر صفات میں بھی وہی قول و ضابطہ معتبر ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ حیات کے ساتھ زندہ ہیں اور قدرت کے ساتھ قدیر ہیں اور سننے کے ساتھ سمیع ہیں اور دیکھنے کے ساتھ بصیر ہیں اور کلام کے ساتھ متکلم ہیں اور ارادے کے ساتھ مرید (ارادہ کرنے والے) ہیں اور ان سب کو حقیقت بتایا جاتا ہے البتہ اللہ کی محبت اور ان کی رضا اور ان کے غضب اور ان کی ناپسندیدگی میں اختلاف کیا جاتا ہے اور ان کو مجاز کہا جاتا ہے اور ان کا معنی یا تو (نعمت دینے کا یا سزا دینے کا) ارادہ بتایا جاتا ہے یا خود نعمت و سزا کو بتایا جاتا ہے۔ اس پر ان تاویل کرنے والوں سے کہا جاتا ہے کہ جن صفات کی تم (حقیقی معنی میں) نفی کرتے ہو اور جن کا تم اثبات کرتے ہو ان میں کچھ فرق نہیں ہے اور جو بات ایک قسم کی صفات کی ہے وہی دوسری قسم کی صفات میں بھی ہے۔ اگر تم کہو کہ اللہ کا ارادہ مخلوق کے ارادہ کی مثل ہے تو پھر اللہ کی محبت اور ان کی رضا مندی اور ان کا غضب بھی مخلوق کی طرح کے ہوں گے، اور اگر تم کہو کہ اللہ کا ارادہ ان کی شان کے لائق ہوتا ہے اور مخلوق کا ارادہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ میں محبت ان کی شان کے مطابق ہوتی ہے اور مخلوق میں اس کے مناسب حال ہوتی ہے اور اللہ میں رضا و غضب ان کے شان کے مطابق ہوتے ہیں اور مخلوق میں اس کے مناسب حال ہوتے ہیں۔

اگر تم کہو کہ غضب تو انتقام کی طلب میں دل میں خون کے جوش مارنے کو کہتے ہیں (اور یہ اندرونی نفسی کیفیت اللہ میں مفقود ہوتی ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ نفع حاصل کرنے میں یا مضرت دور کرنے میں نفس کے میلان کو کہتے ہیں (میان نفس بھی تو اندرونی کیفیت ہوتی ہے۔ اس مطلب کے باوجود تم اللہ تعالیٰ کے لیے ارادے کا اثبات کرتے ہو)۔ اگر تم کہو کہ یہ مطلب تو صرف مخلوق کے ارادے کا ہے تو ہم کہتے ہیں غضب کا جو معنی تم نے بتایا ہے وہ بھی تو مخلوق کے غضب کا ہے۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے سننے، دیکھنے اور کلام کرنے میں اور دیگر تمام صفات میں ہے۔

اور اگر تم یہ کہو کہ محبت و غضب میں حقیقت صرف مخلوق کے ساتھ خاص ہے لہذا اللہ

تعالیٰ سے ان کی نفی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سمع، بصر، کلام اور قدرت میں بھی یہی بات چلتی ہے۔ غرض تم نے بعض صفات کو دوسری صفات سے مختلف کر دیا۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے لیے سمع، بصر، ارادہ، علم، کلام اور قدرت جیسی صفات کو حقیقی معنی میں مانتے ہیں لیکن محبت، غضب، جیسی صفات کو حقیقی معنی میں لینے کے بجائے ان میں تاویل کرتے ہیں۔ اگر غضب ایک اندرونی کیفیت کو کہتے ہیں تو ارادہ بھی تو ایک اندرونی کیفیت ہی ہوتا ہے۔ یا تو وہ دونوں کیفیتوں کو اللہ میں مانیں یا دونوں کی اللہ سے نفی کریں۔

یہی بات ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجپانوی نے ”حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ“ پر اپنے حاشیہ میں کہی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”بحث..... صفات خبریہ..... ید، استواء، نزول وغیرہ میں ہو رہی ہے۔ امام صاحب (ابن تیمیہ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفات ذات..... حیات، علم، قدرت وغیرہ..... کو جن اصولوں سے حقیقت تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسری صفات محبت، ید، استواء وغیرہ کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ دخل ہے، تاویل کریں تو سب جگہ نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیرا آدھا میر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تافض قرار دیتے ہیں۔

..... کانا ابن النفیس الفاضل یقول لیس الا مذہبان مذہب اہل الحدیث او مذہب الفلاسفہ فاما هؤلاء المتکلمون فقولہم ظاہر التناقض و الاختلاف.....“ (ص 433)

(ترجمہ: فاضل ابن نفیس کہتے تھے کہ صرف دو مذہب ہیں یعنی اہل حدیث کا مذہب اور فلاسفہ کا مذہب۔ رہے متکلمین تو ان کے قول میں کھلا تافض اور اختلاف ہے)۔

ایک اور مقام پر مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارحہ (یعنی عضو) ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق

میں امور معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ لازم آجاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو یہ (ہاتھ) حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں یہی امام صاحب (ابن تیمیہ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔“ (ص 436)

ہم کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم کی ہیں:

- (1) ایک وہ صفات جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے۔ یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں مثلاً یہ (ہاتھ)، وجہ (چہرہ) قدم (پاؤں) اور رحمت (دل کا نرم پڑنا اور پسینا) اور غضب (دل کا ابال) اور استواء علی العرش (اللہ تعالیٰ کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلند ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول۔
- (2) دوسری وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بنیادی ذاتی صفات مثلاً علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، کلام اور ارادہ۔ ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں مثلاً پیدا کرنا، رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا، حیات دینا، موت دینا وغیرہ۔

سلفی حضرات دونوں قسم کی صفات کا اللہ تعالیٰ کے لیے ظاہری معنی مراد لیتے ہیں البتہ متشابہ صفات میں تشبیہ و تمثیل کی نفی کرتے ہیں اور اس کے لیے لیس کئی شے کو دلیل بتاتے ہیں۔ غرض یہ، وجہ، قدم سے وہ اعضائے ذات مراد لیتے ہیں، غضب سے دل میں خون کے جوش مارنے کو مراد لیتے ہیں، اور نزول سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے عرش سے آسمان دنیا پر اترنے کو کہتے ہیں۔

اشاعرہ و ماترید یہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں۔ غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا

اور تشبیہ سے بچنے کے لیے کہتے ہیں کہ لہ علم لا کملنہ، لہ حیا لا کحیاتنا یعنی اللہ کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں۔ غیر متشابہ صفات کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے جس کو ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔ یہاں ہم دو مثالوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(i) یہ سے جب ظاہری معنی مراد ہو تو وہ ذات کا جزو و عضو بنتا ہے جس سے سانیوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے کچھ کام بھی کئے ہیں۔ مثلاً اللہ نے اپنے ہاتھ سے ثورات نکھی اور جنت عدن کے درخت لگائے اور وہ اپنے ہاتھ سے صدقہ پکرتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء ہوں اور یوں اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تقسیم ہو خواہ عقلاً ہی ہو اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ کا جسم ہو۔ اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ظاہری معنی مراد ہوں تو وہ اعضاء ذات ہیں جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس طرح اللہ ان اعضاء کے محتاج ہوئے۔

(ii) غضب کا ظاہری معنی دل میں خون کا جوش مارنا ہے اور یہ ایک باطنی اور نفسی کیفیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کا ہمیں کچھ علم نہیں ہے تو ہم کس کو اللہ کا باطن اور کس کو اس کا ظاہر کہیں، اور کس کو اس کا نفس اور نفسی کہیں۔ لہذا ہم اللہ تعالیٰ میں غضب کی صفت کو مانتے ہیں لیکن اس کے مذکورہ بالا ظاہری معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہی بات اس کے متشابہ صفت ہونے کی بنیاد ہے۔

غرض صفات متشابہات میں اشاعرہ و ماترید یہ تفویض یا تاویل کرتے ہیں جب کہ غیر متشابہ صفات میں ظاہری و حقیقی معنی مراد لیتے ہیں۔

ہماری اس بات پر ابن تیمیہ کے رسالہ تدریہ میں مذکور یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر غضب ایک باطنی نفسی کیفیت ہے تو ارادہ بھی ایسی باطنی نفسی کیفیت ہے جس کا مطلب ہے جلب منفعت یا دفع مضرت کی طرف نفس کا میان۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جب تم ارادہ کی نفسی کیفیت (یعنی نفس کے میان) کو اللہ کے لیے مانتے ہو تو غضب کی نفسی کیفیت کو اللہ کے لیے ماننے میں کیا رکاوٹ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ میں ارادے کا معنی میاں نفس نہیں کرتے بلکہ ہم اس کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ازلی صفت مانتے ہیں جو کمونات کے وجود یا عدم کا تقاضا کرتی ہے اور کمونات کے ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کا تقاضا بھی کرتی ہے۔

یہاں ہم عقیدہ طحاویہ کے شارح ابن ابی العزکی جانب سے دیے گئے ایک جواب کو نقل کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے:

فیقال له غلیان دم القلب فی الآدمی امر ينشأ عن صفة الغضب لا انه هو الغضب۔ (شرح الفقه الاکبر ص 71)

(ترجمہ: اس پر یہ کہا جائے گا کہ آدمی کے دل میں خون کا جوش مارنا ایسی کیفیت ہے جو خود غضب نہیں ہے بلکہ صفت غضب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے)۔

ہم کہتے ہیں

یہ بات ہمارے مخالف نہیں ہے کیونکہ غضب سے جب مراد ہو خون کا جوش مارنا یا کوئی اور نفسی کیفیت تو اس معنی کو ہم اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں مانتے اور اگر اس سے ایسی صفت مراد لی جائے جس کی وجہ سے دل میں خون جوش مارتا ہو یعنی جو اس نفسی کیفیت کا سبب بنتی ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ میں ایسی صفت مانیں تو کیا اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ میں کوئی نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے یا نہیں۔ اگر پیدا ہوتی ہے تو اس میں اور سابقہ معنی میں کچھ فرق نہ رہا کیونکہ دونوں صورتوں میں نفسی کیفیت حادث ہوئی اور اگر کہیں کہ کوئی نئی نفسی کیفیت پیدا نہیں ہوتی تو پھر سوال ہوگا کہ غضب سے پہلے کی حالت میں اور غضب کی حالت میں فرق کیسے کیا جائے گا۔

علاوہ ازیں یہ تو ابن ابی العزکی کا کلام ہوا نکتہ ہے ورنہ ابن تیمیہ وغیرہ نے تو یہ بات کہی ہی نہیں۔

سلفیوں کے نزدیک تمام صفات کو سمجھنے کا ایک اور ضابطہ

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

سئل الامام مالک رحمۃ اللہ علیہ عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ فاطرق مالک براسه حتى علاه العرق ثم رفع راسه و قال الاستواء غير مجهول اى من حيث المعنى معلوم لان اللغة العربية بين ايدينا كل مواضع التي وردت فيها استوى معداة بعلى معناه العلو فقال الاستواء غير مجهول و الكيف غير معقول لان العقل لا يدرك الكيف۔ فاذا انتفى الدليل السمعي والعقلي عن الكيفية وجب الكف عنها والايمان به واجب لان الله اخبر به عن نفسه فوجب تصديقه والسؤال عنه بدعة السؤال عنه الكيفية بدعة لان من هم احرص منا على العلم ما سألوا عنها وهم الصحابة رضی اللہ عنہم لما قال اللہ استوى على العرش عرفوا عظمة اللہ عز وجل ومعنى الاستواء على العرش وانه لا يمكن ان تسأل كيف استوى لانك لن تدرك ذلك فنحن اذا سئلنا فنقول هذا السؤال بدعة۔

و کلام مالک رحمہ اللہ میزان لجميع الصفات۔ فان قيل لك مثلا ان الله ينزل الى السماء الدنيا كيف ينزل؟ فالنزل غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة (شرح العقيدة الواسطية للشمسين ص 47) (ترجمہ: امام مالک رحمہ اللہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان استوى على العرش کے بارے میں پوچھا گیا کہ استواء کی کیفیت کیا تھی۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنا سر جھکا لیا یہاں تک کہ ان کی پیشانی پر پسینہ آ گیا۔ پھر سر اٹھایا اور فرمایا استواء مجہول نہیں ہے یعنی معنی کے اعتبار سے معلوم ہے کیونکہ عربی لغت میں استوى على کے جتنے استعمال ہیں ان کا معنی علو اور بلندی ہے۔ لہذا فرمایا استواء مجہول نہیں ہے اور کیفیت غیر معقول ہے یعنی اس کو عقل سے نہیں جان سکتے کیونکہ عقل کیفیت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ تو جب کیفیت کو بتانے والی کوئی عقلی و عقلی دلیل نہیں ہے تو ضروری ہے کہ کیفیت کے بارے میں سوال نہ کیا جائے اور اس پر ایمان رکھا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں اس کے ذریعہ سے خبر دی ہے۔ غرض اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور اس کی کیفیت کے بارے میں سوال بدعت ہے کیونکہ وہ لوگ جو ہم سے زیادہ علم کے حریص تھے یعنی

صحیحہ رضی اللہ عنہم انہوں نے جب اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان سنا تو انہوں نے اللہ کی عظمت اور استواء، مٹی العرش کے معنی کو جان لیا اور اس بات کو بھی جان لیا کہ استواء کی کیفیت کے بارے میں سوال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کوئی اس کا ادراک ہی نہیں کر سکتا۔ لہذا جب ہم سے یہ سوال کیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ سوال کرنا ہی بدعت ہے۔

اور امام مالک کا قول اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کیلئے میزان ہے لہذا اگر تم سے پوچھا جائے کہ مثلاً اللہ تعالیٰ آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں تو کیسے اترتے ہیں؟ تو تم جواب میں کہو کہ نزول غیر مجہول ہے اور کیفیت غیر معقول ہے اور اس پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس کے بارے میں پوچھنا بدعت ہے۔

ہم کہتے ہیں

۱۔ سلفی حضرات استواء علی العرش کو صفت فعلی کہتے ہیں۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں۔

انہ من الصفات الفعلية لانه يتعلق بمشیتہ وکل صفة تتعلق بمشیتہ فہی من الصفات الفعلية (استواء علی العرش صفت فعلی ہے کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہے اور ہر وہ صفت جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہو وہ صفت فعلی ہوتی ہے) (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 211)

اب استواء کا معنی معلوم ہے یعنی بلند ہونا اور قرار پکڑنا البتہ ایک تو بلند ہونے اور قرار پکڑنے کی کیفیت مجہول ہے۔ دوسرے یہ بھی نامعلوم ہے کہ یہ بلندی اور قرار اللہ تعالیٰ کی ذات کا ہے یا صفت کا ہے یا ان کی تجلی کا ہے۔

علامہ شمیم امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو تمام صفات کیلئے معیار و میزان کہتے ہیں۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن صفات تو ہوں۔ غیر صفات اور اجزائے ذات میں تو معیار نہیں ہے۔ لیکن علامہ شمیم اجزائے ذات کو صفات باور کرانے پر مصر ہیں۔ غرض امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ضابطہ صفات مثلاً استواء، حیات اور کلام وغیرہ میں تو چلتا ہے، ہاتھ پاؤں اور چہرے وغیرہ میں نہیں چلتا کیونکہ وہ حقیقت میں صفات نہیں ہیں اجزائے ذات ہیں۔

باب: 8

استواء علی العرش

سلفیوں اور غیر مقلدوں کا عقیدہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے۔ اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔ عرش پر بیٹھنے ہونے کی حالت میں دو ممکنہ صورتیں ہیں:

1۔ عرش پر چار انگلی کی جگہ بچتی ہے۔

2۔ عرش پر چار انگلی کی جگہ بھی نہیں بچتی۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت کو ترجیح دی ہے اور علامہ شمیم بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

وان کان عز وجل اکبر من العرش ومن غیر العرش

(ترجمہ: اگرچہ اللہ عز وجل اکبر من العرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں)۔

پھر جب اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوں تو ان کے بوجھ سے عرش چرچر کرتا ہے۔

ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔

تنبیہ: غور طلب بات یہ ہے کہ جب عرش پر چار انگلی کی جگہ بچتی ہے تو کس کی انگلیوں کا اعتبار ہے اللہ تعالیٰ کی انگلیوں کا یا انسان کی انگلیوں کا۔ اگر اللہ کی چار انگلیاں مراد ہیں تو وہ تو شاید پورے عرش سے بڑی ہوں اور اگر انسان کی چار انگلیاں مراد ہوں تو وہ جگہ اتنی چھوٹی ہوتی ہے کہ کوئی انسان اس پر بیٹھ نہیں سکتا۔

سلفیوں کے نزدیک استواء صفت فعل ہے

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

”انه من الصفات الفعلية لانه يتعلق بمشيتته وكل صفة تتعلق بمشيتته فهي من الصفات الفعلية واهل السنة والجماعة يؤمنون بان الله تعالى مستوي على عرشه استواء يليق بحلاله ولا يماثل استواء المخلوقين (شرح العقيدة الواسطية ص 204)

(ترجمہ: استواء علی العرش اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ میں سے ہے کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہر وہ صفت جس کا تعلق اس کی مشیت سے ہو وہ اس کی صفات فعلیہ میں سے ہوتی ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ (جن سے مراد سنی اور غیر مقلدین ہیں ان) کا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہوئے ہیں ایسے استواء کے ساتھ جو ان کی شایان شان ہے اور جو مخلوق کے استواء کی مثل نہیں ہے۔)

استواء کے معانی

علامہ شمیم کہتے ہیں:

وقد ورد عن السلف في تفسيره اربعة معان الاول علا، والثاني ارتفع و الثالث صعد، والرابع استقر لكن علا و ارتفع و صعد معناها واحد واما استقر فهو يختلف عنها (شرح العقيدة الواسطية لعنمين ص 204)

(ترجمہ: استواء کی تفسیر میں سلف سے جو معانی منقول ہیں وہ چار ہیں (1) علا (2) ارتفع (3) صعد (4) استقر۔ پہلے تین کا تو ایک ہی معنی ہے۔ رہا چوتھا یعنی استقر تو وہ پہلے تین سے مختلف ہے۔)

علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

ان كرسية قد وسع السماوات والارض جميعا۔ والصحيح في الكرسي انه غير العرش وانه موضع القدمين وانه في العرش كحلقة ملقاة في فلاة (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس ص 36)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی کرسی تمام آسمانوں اور زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ صحیح بات

یہ ہے کہ کرسی عرش سے علیحدہ شے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی کرسی عرش کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی ریگستان میں کوئی چھلا پڑا ہو۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اور ابن قیم اور ان کے پیروکار استواء کا مطلب بیٹھنے کا بھی کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں

فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ القعود والجلوس في حق الله تعالى لحديث جعفر بن ابی طالب رضي الله عنه، وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيرهما أولى ان لا يماثل صفات اجسام العباد (بحوالہ اثبات الحد لله ص 76)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے بارے میں جلوس اور قعود کے الفاظ جو نبی ﷺ سے حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثوں میں وارد ہیں تو یہ اس کے زیادہ لائق ہیں کہ وہ بندوں کی جسمانی صفات کے مثل نہ ہوں۔)

ابن قیم اپنے قصیدہ نونیہ میں کہتے ہیں:

ولقد اتى ذكر الجلوس به وفي اثر رواه جعفر الرباني

(بحوالہ اثبات الحد لله ص 77)

(ترجمہ: اور اس میں جلوس یعنی بیٹھنے کا ذکر بھی آیا اور حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی اس کا ذکر ہے۔)

علامہ شمیم کہتے ہیں۔

الاستواء على الشيء في اللغة العربية يأتي بمعنى الاستقرار والجلوس قال اعالى لتستوا على ظهوره والانسان على ظهر الدابة جالس ام واقف؟ هو جالس لكن هل يصح ان نثبت في استواء الله على العرش؟ هذا محل نظر فان لفت عن السلف انهم فسروا ذلك بالجلوس فهم اعلم منا بهذا (لقاء باب المفتوح)

(ترجمہ: عربی زبان میں استواء علی الشی کا معنی استقرار اور بیٹھنا بھی آتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لمستوا علی ظہورہ اب بتاؤ کہ انسان جانور کی پشت پر بیٹھا ہوتا ہے یا کھڑا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ بیٹھا ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ بھی صحیح ہوگا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے عرش پر استواء میں بیٹھنے کو ثابت کریں۔ یہ محل نظر ہے۔ اگر یہ ثابت ہو کہ سلف نے اس کی تفسیر بیٹھنے سے کی ہے تو ہم اس کو قبول کریں گے کیونکہ وہ لوگ ہم سے زیادہ علم والے تھے۔)

واما تفسیرہ بالجلوس فقد نقل ابن القيم فی الصواعق عن خارجه بن مصعب فی قوله تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی قوله وهل یكون الاستواء الا الجلوس وقد ورد ذکر الجلوس فی حدیث اخرجه الامام احمد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوعاً واللہ اعلم (مقدمہ اثبات الحد للہ محمود دہلوی ص 81)

(ترجمہ: ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الصواعق میں اللہ تعالیٰ کے فرمان الرحمن علی العرش استوی کے بارے میں خارجه بن مصعب کی یہ بات نقل کی کہ استواء کا تو مطلب ہی بیٹھنا ہے۔ ایک حدیث جس کو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے اس میں جلوس یعنی بیٹھنے کا ذکر ہے۔)

محمود دہلوی اپنی کتاب اثبات الحد للہ میں لکھتے ہیں:

ثم بذاته علی العرش بالحد استوی

(ترجمہ: پھر وہ اپنی ذات سمیت عرش پر جد کے ساتھ مستوی ہوا۔)

ابن قیم لکھتے ہیں:

ان الجہمیۃ لما قالوا بان الاستواء مجاز صرح اهل السنة بانه مستوی بذاته)

علی العرش (مختصر الصواعق بحوالہ اثبات الحد للہ ص 92)

(ترجمہ: جب جہمیہ نے کہا کہ استواء کا استعمال قرآن پاک میں مجازی ہے تو اہل سنت (یعنی سلفیوں) نے تصریح کی کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر

مستوی ہیں۔)

اسی کو یہ حضرات علو (بلندی) ذات بھی کہتے ہیں۔

علامہ خلیل ہر اس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

فالعلی هو الذی له العلو المطلق من جمیع الوجہ: علو الذات وهو کونہ

فوق جمیع المخلوقات مستویا علی عرشہ (ص 37)

(ترجمہ: اعلیٰ وہ ذات ہے جو ہر اعتبار سے عالی اور بلند ہے۔ علو ذات اور بلندی

ذات کا مطلب ہے کہ ذات تمام مخلوق سے بلند ہوا اور اپنے عرش پر مستوی ہو (کیونکہ

مخلوقات میں سے عرش باقی عالم کے اوپر ہے۔)

اوپر اس بات کا ذکر ہوا کہ استوی کا مطلب بیٹھنا بھی ہے تو سلفی آگے اس بات کے

قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر ہوں تو ان کے بوجھ کی وجہ سے عرش چرچر کرتا ہے۔

ابن تیمیہ نے قاضی ابویعلیٰ کی یہ بات نقل کی:

اعلم انه غیر ممتنع حمل الخیر علی ظاہرہ ان ثقلہ یحصل بذات الرحمن

اذ لیس ذلک مما یحیل صفاتہ (بیان تلخیص الجہمیۃ بحوالہ اثبات الحد للہ

(1) غیر مقلدین کے ایک بڑے عالم مولانا عطاء اللہ حنیف رحمۃ اللہ علیہ حیات شمس الاسلام ابن تیمیہ کے حاشیہ پر یہی کچھ لکھتے ہیں:

السلف صالح سب نصوص استواء علی العرش وعلو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش کے اوپر، ماری

مخلوق سے الگ اور علماً سب پر محیط ہے۔ اس علو و احاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے و الکبف

محیطوں و الاستواء معلوم (ص 413)

غیر القرون کے سلف صالح سب کے سب اس آیت (ام امنم من فی السماء) کی تفسیر ”حقیقی بلندی“ سے

کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے (ص 414)

اسما پر غرر ماسکت نہیں۔ ان سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اس کی طرف اشارہ کرنا صراحتاً مروی ہے اور

واترا (ص 416)

اسما سے جو عبارات تفویض پر دلالت کرنے والی مروی ہیں ان سے مراد کیفیت کی تفویض ہے تفسیر و معانی

کی تفویض نہیں۔ تفسیر میں انہوں نے خود کی ہیں جن کا حاصل اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونے کا عقیدہ ہے۔ امام

تیمیہ نے شرح حدیث النزول۔ میں ان تفسیروں کو بڑی تحقیق و تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ امام صاحب

ان تیمیہ کے نزدیک آیات صفات کی تفسیر کی تفویض کا تصور بہت بڑی بیہودگی ہے۔ (ص 416)

ص 166)

(ترجمہ: جان لو کہ خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں ہے یعنی یہ کہ عرش پر بوجہ رحمان کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسی صفت نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہو۔)

ابن تیمیہ خود لکھتے ہیں:

وهو يتكلم عن اثر كعب الاحبار السابق: وهذا الاثر وان كان هو رواية كعب فيحتمل ان يكون من علوم اهل الكتاب ويحتمل ان يكون مما تلقاه عن الصحابة ورواية اهل الكتاب التي ليست عندنا شاهد هو لا يدفعها ولا يصدقها ولا يكذبها فهؤلاء الائمة المذكورة في اسنادهم هم من اجل الائمة وقد حدثوا به هم وغيرهم ولم ينكروا ما فيه من قوله: (من نقل الجبار فوقهن) فلو كان هذا القول منكرا في دين الاسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه (بيان تلبیس الجہمیۃ بحوالہ اثبات لحد اللہ حاشیہ ص 166)

(ترجمہ: کعب احبار کی روایت جس کے آخر میں یہ ہے فما من السماوات سماء الا لها اطيظ كاطيط الرجل العلاء في اول ما يرتحل من ثقل الجبار؟ رحمان کے بوجہ سے ہر آسمان اس طرح چڑھتا ہے جیسے کوئی نئی کمانچہ چڑھتی ہے۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ اہل کتاب کے علوم میں سے ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ ان کو یہ بات صحابہ سے معلوم ہوئی ہو۔ اہل کتاب کی روایت جس کی مثل ہمارے دین میں نہ ہو اس کو ہم نہ روکتے ہیں نہ اس کی تصدیق کرتے ہیں اور نہ اس کی تکذیب کرتے ہیں۔ تو یہ ائمہ جن کا ذکر سند میں آیا ہے یہ بڑے ائمہ تھے جنہوں نے خود بھی اور دوسروں نے بھی اس کو بیان کیا ہے اور اس کا مضمون (کہ آسمان رحمن کے بوجہ سے چڑھتا ہے) اگر یہ ان کے نزدیک دین اسلام کے مخالف ہوتا تو وہ اس کو اس طریقہ سے بیان نہ کرتے۔

ابن قیم اپنے قصیدہ نونیہ میں لکھتے ہیں:

وبسورة الشورى وفي مزمل
في ذكر تفتير السماء فمن يرد
لم يسمح المتأخرون بنقله
بل قاله المتقدمون فوارس ال
و محمد بن جرير الطبري في
تفسير حكيت به القولان

(بحوالہ اثبات الحد للہ حاشیہ ص 166)

(ترجمہ: سورہ شوریٰ اور سورہ مزمل میں جو آسمانوں کے پھٹنے کا ذکر ہے اس میں ایک عظیم الشان راز ہے، چنانچہ جو اسے جاننا چاہے تو یہ بالکل سامنے کی بات ہے۔ متاخرین نے اپنی بزدلی اور ایمانی کمزوری کی بنا پر اسے نقل کرنے کی جرات نہیں کی، البتہ متقدمین جو کہ اسلام کے شہسوار اور اس فن کے امام تھے، انہوں نے اس کو بیان کیا ہے جیسے محمد بن جریر طبری کہ انہوں نے اپنی تفسیر میں دو قول نقل کئے ہیں۔) ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ان كثيرا من ائمة السنة والحديث او اكثرهم يقولون انه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد و منهم من لم يطلق لفظ الحد و بعضهم انكر الحد۔ بیان تلبیس الجہمیۃ (اثبات الحد للہ ص 238)

(ترجمہ: بہت سے سلفی امام بلکہ ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اور اپنے عرش کے اوپر ہے اور حد کے ساتھ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔ اور ان ائمہ میں سے کچھ وہ ہیں جو اللہ کیلئے حد کے لفظ کو استعمال نہیں کرتے اور کچھ وہ ہیں جو اللہ کے لیے حد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔)

علامہ شیین کے استاد شیخ عبدالرحمن سعدی لکھتے ہیں:

فثبت انه استوى على عرشه استواء يليق بحلاله سواء فسر ذلك بالارتفاع او بعلوه على عرشه او بالاستقرار او بالجلوس فهذه التفاسير واردة عن السلف فنثبت للہ على وجه لا يمانله ولا يشابهه فيها احد ولا محذور في ذلك اذا

قرنا بهذا الاثبات نفی مماثلة المخلوقات۔ (الاجوبة السعدية الكويتية بحوالہ اثبات الحد لله ص 61)

(ترجمہ: پس ثابت ہوا کہ اللہ اپنے عرش پر اپنی جلالت شان کے مطابق مستوی ہوئے خواہ اس کی تفسیر ارتقاع کے ساتھ کی جائے یا عرش پر بلندی کے ساتھ کی جائے یا قرار پکڑنے یا بیٹھنے کے ساتھ کی جائے۔ یہ سب ہی تفسیریں اسلاف سے ملتی ہیں لہذا یہ سب اللہ کیلئے اس طرح سے ثابت ہیں کہ ان میں کوئی دوسرا اللہ کے مثل یا مشابہ نہیں ہے۔ غرض جب ہم ان چاروں تفسیروں کے اثبات کے ساتھ اس بات کو ملائیں کہ کوئی مخلوق اس کی مثل نہیں ہے تو اس کی ممنوعیت کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔)

پھر ان حضرات کے نزدیک جب اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں تو پورے عرش پر سا جاتے ہیں چار انگلی کے برابر بھی جگہ نہیں بچتی۔

عن عمر رضی اللہ عنہ قال انت امرأة النبی ﷺ فقالت ادع اللہ ان یدخلنی الجنة فعظم الرب وقال ان کرسیہ فوق السماوات والارض وانه یقعہ علیہ فما یفضل منه مقدار اربع اصابع (اثبات الحد لله محمود دشتی ص 149)

(ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور درخواست کی کہ آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ وہ مجھے جنت میں داخل فرمائیں۔ رسول اللہ ﷺ نے رب تعالیٰ کی عظمت بیان کی اور فرمایا اللہ تعالیٰ کی کرسی (یعنی عرش) آسمانوں کے اور زمین کے اوپر ہے اور وہ اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگلی کے برابر بھی جگہ نہیں بچتی۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگلی کے برابر ہوتی ہے۔

ابن تیمیہ نے پہلے معنی کو ترجیح دی ہے۔

و اذا حمل اللفظ الاول علی ان ما هی النافیة تعارض اللفظان واحتیج الی الترحیح و الی ذلک ذهب شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ و رجح رواية النفی

بکلام طویل فی مجموع الفتاوی (اثبات الحد لله، حاشیہ ص 153)

(ترجمہ: جب پہلے لفظ کو اس پر محمول کیا جائے کہ مانگی کیلئے ہے تو دونوں لفظوں کے درمیان ترجیح کی ضرورت ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا اور نفی کی روایت کو اپنے مجموع الفتاوی میں ترجیح دی۔)

پھر ان حضرات کے نزدیک اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کو اپنے ساتھ اپنے عرش پر بٹھائیں گے۔

ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں:

اذا تبین هذا فقد حدث العلماء المرضیون و اولیاءہ المقبولون ان محمد رسول اللہ ﷺ یجلسہ ربہ علی العرش وهذا لیس مناقضا للشفاعة لما استفاضت بها الاحادیث من ان المقام المحمود هو الشفاعة باتفاق الائمة من جمیع من ینتحل الاسلام و یدعیہ لایقول ان اجلاسه علی العرش منکر و انما انکرہ بعض الجهمیة (اثبات الحد لله حاشیہ ص 194)

(ترجمہ: جب یہ بات واضح ہوگئی تو جان لو کہ پسندیدہ علماء اور اللہ کے مقبول اولیاء نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ رب تعالیٰ نبی ﷺ کو اپنے عرش پر بٹھائیں گے۔ یہ حدیث شفاعت کبریٰ کے مخالف نہیں ہے جس کے بارے میں حدیثیں مشہور ہیں کہ مقام محمود سے مراد شفاعت ہے اور ائمہ کا اس پر اتفاق ہے۔ رسول اللہ ﷺ کو عرش پر بٹھانے کا سوائے بعض جہمیہ کے کسی نے انکار نہیں کیا۔)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قبل الشفاعة العظمی وقيل اجلاسه معه علی العرش كما هو المشهور من قول اهل السنة۔ والظاهر انه لا منافاة بین القولین فیمکن الجمع بینہما بان کلہما من ذلك (ای المقام المحمود) و الاقعاد علی العرش ابلغ (اثبات الحد لله حاشیہ ص 194)

(ترجمہ: ایک قول یہ ہے کہ مقام محمود سے مراد شفاعت کبریٰ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھانا ہے۔ اہل سنت (سلفیوں) سے یہی دوسرا قول مشہور ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ دونوں قولوں کے درمیان کچھ منافات نہیں ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے کہ مقام محمود میں یہ دونوں باتیں داخل ہیں اور عرش پر بٹھانے میں درجہ زیادہ ہے۔)

تنبیہ: مشہور غیر متقدم عالم مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں: ”یہ بھی ممکن ہے کہ اس عرش سے مراد وہ عرش ہو جو فیصلوں کے لیے زمین پر رکھا جائے گا جس پر اللہ تعالیٰ نزول اجلال فرمائے گا۔“

اس عبارت سے یہ مسئلہ اور سنگین ہو جاتا ہے کیونکہ اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نبی ﷺ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے تو وہ کونسا عرش ہوگا؟

پورے عالم کو گھیرنے والے عرش پر یا قیامت کے دن زمین پر رکھے جانے والے عرش پر جو کہ پہلے عرش سے بہت ہی چھوٹا ہوگا۔ اگر پہلا عرش ہو تو فرشتے جو خود عالم کا حصہ ہیں اور مخلوق ہیں وہ اس کو اٹھا کر کہاں لے جائیں گے۔ اطراف عالم سے عالم کے اندر اتنی بڑی چیز کو کیسے لے جائیں گے۔ اور اگر دوسرا جو چھوٹا عرش ہے وہ مراد ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کیسے بیٹھیں گے جب بڑے عرش پر پہلے ہی کچھ جگہ نہیں بچتی تو اللہ تعالیٰ اس سے کہیں چھوٹے عرش پر کیسے سائیں گے۔ اگر کوئی کہے کہ آسمان دنیا پر جیسے نزول فرماتے ہیں اسی طرح اس چھوٹے عرش پر نزول فرمائیں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمان دنیا پر نزول کا جو مطلب سلفی لیتے ہیں وہ ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے۔

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

ان اهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علوا ذاتيا بالكتاب والسنة والاجماع والعقل والفطرة (شرح العقيدة الواسطية ص 212)

واما دلالة الاجماع فقد اجمع السلف رضی اللہ عنہم علی ان اللہ تعالیٰ بذاته فی السماء من عهد الرسول علیہ الصلاة والسلام الی یومنا هذا۔ ان

قلت کیف اجمعوا؟ نقول امرار هم هذه الآيات والاحادیث مع تکرار العلو فیها والفقوة و نزول الاشياء منه و صعودها الیه دون ان یا ترا بما یخالفها اجماع منهم علی مدلولها۔

ولهذا لما قال شیخ الاسلام رحمہ اللہ ان السلف مجمعون علی ذلك قال ولم یقل احد منهم ان اللہ لیس فی السماء او ان اللہ فی الارض او ان اللہ لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل او انه لا تجوز الاشارة الحسبة الیه (شرح العقيدة الواسطية ص 214, 213)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کیلئے علو ذاتی (بلندی ذات) پر اہلسنت (یعنی سلفیوں) نے کتاب وسنت اور اجماع اور عقل وفطرت سے استدلال کیا ہے۔

اجماع سے استدلال اس طرح سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک اسلاف کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں میں ہے۔

اگر کوئی پوچھے کہ اجماع کی کیا کیفیت ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ انہوں نے ان آیات اور احادیث کو جیسی وہ ہیں ویسے ہی ان کو رکھا ہے حالانکہ ان میں آسمانوں میں بلندی کا، فوقیت کا اور اشیاء کا اللہ کی طرف اوپر چڑھنے اور اللہ کی طرف سے نیچے اترنے کا ذکر تکرار کے ساتھ ہے اور ان کے خلاف ان سے کوئی بات منقول نہیں۔

اسی لئے شیخ الاسلام (ابن تیمیہ) رحمۃ اللہ علیہ نے جب یہ کہا کہ سلف اس پر متفق ہیں تو ساتھ میں یہ بھی کہا کہ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ آسمان میں نہیں ہیں یا یہ کہ اللہ زمین میں ہیں یا یہ کہ اللہ نہ کائنات میں داخل ہیں اور نہ اس سے باہر ہیں اور نہ متصل ہیں اور نہ جدا ہیں یا یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں ہو سکتا۔¹

ہم کہتے ہیں

1- علامہ شمیم خود بھی مغالطہ میں مبتلا ہیں اور دوسروں کو بھی مغالطے دیتے ہیں:

علامہ ابن جوزی رضی اللہ عنہ دفع شبهة التشبیہ میں لکھتے ہیں:

وقد حمل قوم من المتأخرین هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته وهذه زیادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوى على الشئ انما يستوى عليه ذاته۔ قال ابن حامد الاستواء معامسة و صفة لذاته والمراد به القعود (بحواله العقيدة و علم الکلام ص 236) (ترجمہ: متأخرین متبادل میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے اور کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کر کے ایسا سمجھا کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہو تو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد نے کہا کہ استواء مامت کو یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور (استواء) اللہ کی ذات کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔)

اثبات اللہ عزوجل کے بخشی نے لکھا

صرح جمع من اهل السنة بلفظة بذاته في اثبات الاستواء ومنهم عثمان الدارمی (280ھ) و محمد بن ابی شیبہ (297ھ) و ابن زید القيروانی (386ھ) و ابو نصر السجری (444ھ) فی کتاب الابانة فانه قال واثبتنا كالثوری و مالک و الحمادین و ابن عیینة و ابن المبارک و الفضیل و احمد و اسحاق متفقون على ان الله فوق العرش بذاته و ان علمه بكل مكان۔ و غیرهم کثیر من اهل السنة رحمهم الله (ص 91)

(ترجمہ: اہل سنت (یعنی سلفیوں) کی ایک جماعت نے استواء کے اثبات میں بذاتہ کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ ان میں عثمان دارمی (280ھ)، محمد بن ابی شیبہ (297ھ)، ابن زید قیروانی (386ھ) اور ابو نصر سجری (444ھ) ہیں۔ ابو نصر سجری نے کتاب الابانة میں کہا کہ ”ہمارے ائمہ یعنی سفیان ثوری، مالک، حماد بن زید اور حماد بن سلمہ، سفیان بن عیینہ، ابن مبارک، فضیل، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش کے اوپر ہیں اور ان کو ہر مکان کا علم ہے

اور بہت سے اہل سنت یعنی سلفیوں کا ان سے اختلاف ہے۔“)

2- بخشی نے جن چند حضرات کا نام لیا ہے ان کے درمیان بڑا زمانی فاصلہ ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ بعد والوں نے محض تقلید کے طور پر پہلے والے کی بات لے لی اور مذکور محدثین کی طرف نسبت فرضی و اختراعی ہے۔ پہلے والے نے یہ لفظ کہاں سے لیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے محض قیاس سے کام لیا۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ ذہبی جو کہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد بھی رہے ہیں انہی کی بنیاد پر قول بل نقول ہو بذاتہ علی العرش و علمه محیط بكل شئ (یعنی ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور ان کے علم نے ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے) نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قولك بذاته من كيبسك (یعنی بذاتہ کا لفظ یحییٰ بن عمار نے اپنی عقل سے نکالا ہے۔) (اهل السنة الاشاعرة ص 58)

ii- اسماعیل بن محمد تمیمی کے حالات میں لکھتے ہیں۔

قلت الصواب الكف عن اطلاق ذلك اذ لم بات فيه نص ولو فرضنا ان المعنى صحيح فليس لنا ان نفوه بشئ لم ياذن به الله خوفا من ان يدخل القلب شئ من البدعة (اهل سنة الاشاعرة ص 58)

(ترجمہ: صحیح بات یہ ہے کہ بذاتہ کے لفظ کا استعمال ہی نہ کریں کیونکہ یہ نص میں وارد نہیں ہوا اور اگر ہم فرض کر لیں کہ بذاتہ کا معنی درست ہے تب بھی ہم ایسا لفظ نہ سے نہ نکالیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے نہیں دی تاکہ دل میں بدعت داخل نہ ہو۔)

3- علو ذاتی کا مطلب ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ یعنی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں اور اس کے بارے میں جو حوالہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس میں یہ الفاظ اہم ہیں و غیرہم کثیر من اهل السنة (یعنی بہت سے سلفی بذاتہ کو ذکر نہیں کرتے)۔ اگر وہ بذاتہ کو دل سے مانتے ہیں زبان سے نہیں کہتے تو دوسروں کو ان کے

عقیدے کا علم کیسے ہوگا اور اگر اعلانیہ نہیں کہتے چھپ کر کہتے ہیں تو یہ قیہ ہے۔ اب ایک تیسری شق رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ بذاتہ کی قید کو مانتے ہی نہیں۔ اس صورت میں خود سلفیوں کا بھی اجماع و اتفاق کہاں رہا جس کا علامہ شمیم بڑے زور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں۔

4- ایک حدیث میں جو یہ ہے کہ باندی نے کہا اللہ تعالیٰ آسمان میں (یعنی آسمان پر) ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے درست اور حتمی نہیں کیونکہ:

(i) اس حدیث میں ذات کی قید کچھ مذکور نہیں ہے۔

(ii) قرآن پاک میں ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (سورہ انعام: 3) (وہ اللہ آسمانوں پر بھی ہے اور زمین پر بھی ہے) تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کسی صفت یا تجلی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے آسمانوں پر ہونے کو مراد لیا ہے۔ اسی صفت یا تجلی کے اعتبار سے اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں پر بھی ہیں اور زمین پر بھی ہیں یعنی ہر جگہ ہیں تو یہ بھی غلط نہیں ہے۔

5- جو شخص ان پڑھ اور جاہل ہو اور اس کو علم حاصل کرنے کی فرصت نہ ملتی ہو یا یہ کہ اس کی عقل و سمجھ کم ہے اس سے اس کی سمجھ کے مطابق بات قبول کر لی جاتی ہے جب کہ صاحب علم اور دانش مند سے وہ بات قبول نہیں کی جاتی۔ دیکھئے باندی نے جو جواب دیا کہ اللہ آسمان میں ہیں (فی السماء) حالانکہ سلفیوں کے اعتبار سے بھی دیکھیں تو یہ جواب پھر بھی ناقص ہے کیونکہ صحیح جواب تو یہ ہوتا کہ اللہ عرش کے اوپر ہیں جب کہ لاطم باندی کے فی السماء کہنے سے اس کی مراد یہ ہو سکتی تھی کہ اللہ آسمانوں کے اندر ہیں یا آسمانوں کے اوپر ہیں یا محض بلندی پر ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی معنی بھی وہ نہیں ہے جو سلفیوں کے لیے دلیل بن سکے۔

ایک اور حدیث جو بخاری اور مسلم میں مذکور ہے اس میں ہے کہ ایک شخص جس

نے نافرمانی میں زندگی گزاری تھی جب اس کی موت کا وقت آیا تو (اپنی پچھلی زندگی کو یاد کر کے اس پر اللہ کے خوف کا بہت زیادہ غلبہ ہوا اور آخرت کے انجام سے بہت خوفزدہ ہوا اور اس نے اپنی ناکہجی سے یہ خیال کیا کہ دوبارہ اٹھنا اس صورت میں ہوگا جب لاش کو صحیح و سالم دفن کیا جائے اور اگر اس کو جلا کر راکھ کر دیا جائے اور راکھ کو بکھیر دیا جائے تو پھر دوبارہ اٹھنا نہ ہوگا۔ اسی خیال سے) اس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ جب میں مر جاؤں تو تم مجھے جلا کر راکھ کر دینا، پھر تم میری اس راکھ میں سے آدھی تو کہیں خشکی میں بکھیر دینا اور آدھی کہیں دریا میں بہا دینا (تاکہ میرا کہیں نشان بھی نہ رہے اور میں جزا و سزا کے لیے دوبارہ زندہ نہ کیا جاؤں۔ اس نے کہا کہ میں ایسا گناہگار ہوں کہ) اللہ کی قسم اگر خدا نے مجھے پکڑ لیا تو وہ مجھے ایسا سخت عذاب دے گا جو دنیا جہان میں کسی کو بھی نہ دے گا۔ جب وہ مر گیا تو اس کے بیٹوں نے اس کی وصیت پر عمل کیا۔ (جلا کر اس کی راکھ کچھ ہوا میں اڑا دی اور کچھ دریا میں بہا دی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دریا کو حکم دیا تو اس نے اپنے میں موجود راکھ کے تمام اجزاء کو جمع کر دیا اور زمین کو حکم دیا تو اس نے اپنے میں موجود تمام اجزاء کو جمع کر دیا) اللہ تعالیٰ نے اس کو دوبارہ زندہ کیا) پھر اس سے پوچھا تو نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے عرض کیا کہ اے میرے مالک تو خوب جانتا ہے کہ تیرے ڈر سے ہی میں نے ایسا کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس بندے کو (اس کی خدا خونی اور آخرت کے خوف کی وجہ سے) بخش دیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مذکور شخص نے یہ خیال کیا تھا کہ جلا کر راکھ کر دینے اور راکھ کو بکھیرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت نہ ہوگی۔ یہ عقیدہ و خیال غلطی اور گمراہی تھا لیکن کم سمجھ اور کم علم شخص سے اللہ تعالیٰ نے اس پر مواخذہ نہیں فرمایا بلکہ اس کی خدا خونی کو دیکھ کر اس کو معاف کر دیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وقوم نقصت عقولهم کاکثر الصبيان و المعتوهين و الفلاحين و الارقاء و کثیر یزعمهم الناس لانہم لا یاس بہم و اذا نفح حالہم عن الرسوم بقوا

لا عقل لهم فالولئك يكفى من ايمانهم مثل ما اكفى رسول الله ﷺ من الجارية السوداء سألها ابن الله فاشارت الى السماء۔ (حجة الله البالغة ص 117 حصہ اول) (ترجمہ: اور کچھ لوگ کم عقل ہیں جیسے اکثر بچے اور کم عقل لوگ اور کسان اور باندی غلام۔ ان میں سے بہت سوں کے بارے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ ٹھیک ٹھاک لوگ ہیں لیکن جب ان لوگوں کے حال کی تحقیق کی جاتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ رسوم و رواج سے ہٹ کر یہ لوگ عقل سے بالکل خالی ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کے ایمان پر اس طرح سے اکٹھا کیا جاتا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب جشن باندی سے پوچھا کہ اللہ کہاں ہیں تو اس کے اس جواب پر کہ اللہ آسمان میں ہیں اکٹھا کیا (اور فرمایا کہ یہ مومن ہے)۔

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر ابن تیمیہ، ابن قیم، خلیل ہراس اور عطاء اللہ حنیف صاحبان جو کہ بڑے علامہ ہیں ایسا عقیدہ رکھتے اور ایسی وصیت کرتے تو کیا ان کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جاتا جیسا کہ حدیث میں مذکور شخص کے ساتھ کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ علامہ خلیل ہراس لکھتے ہیں:

فاهل السنة يومنون بما اخبر به سبحانه عن نفسه من انه مستو على عرشه بائن من خلقه بالكيفية التي يعلمها هو جل شانہ كما قال مالك وغيره الاستواء معلوم والكيف مجهول۔ و اما ما يشغب به اهل التعطيل من ايراد اللوازم الفاسدة على تقرير الاستواء فهي لا تلزمنا لاننا لا نقول بان فوقته على العرش كفوقية المخلوق على المخلوق۔

ان قصاری ما يقوله المتحلق منهم في هذا الباب ان الله تعالى كان ولا مكان ثم خلق المكان و هو الآن على ما كان قبل خلق المكان۔

فماذا يعني هذا المنحرف بالمكان الذي كان الله ولم يكن؟ هل يعني به تلك الامكنة الوجودية التي هي داخل محيط العالم؟ فهذه امكنة حادثة و

نحن لا نقول بوجود الله في شيء منها اذ لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته۔ و اما اذا اراد بها المكان العدمي الذي هو خلاء محض لا وجود فيه فهذا لا يقال انه لم يكن ثم خلق اذ لا يتعلق به الخلق فانه امر عدمي۔ فاذا قيل ان الله في مكان بهذا المعنى كما دلت عليه الآيات و الاحاديث فاي محذور في هذا؟ بل الحق ان يقال كان الله ولم يكن شيء قبله ثم خلق السماوات والارض في ستة ايام و كان عرشه على الماء ثم استوى على العرش۔ ثم هنا للترتيب الزمني لا لمحض العطف (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس..... ص 82,81) ففی هذه الآية۔ هو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يخبر عن نفسه سبحانه بانه هو وحده الذي خلق السماوات والارض يعني اوجدهما على تقدير و ترتيب سابق في مدة ستة ايام ثم علا بعد ذلك و ارتفع على عرشه لتدبير امور خلقه و هو مع كونه فوق عرشه لا يغيب عنه شيء من العالمين۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس..... ص 85)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی اس پر ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں بتایا کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور اس کی کیفیت صرف وہ خود ہی جانتے ہیں جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ نے کہا تھا کہ استواء معلوم ہے اور کیفیت مجہول ہے۔ اس بات پر اہل تعطیل جو ہنگامہ بچاتے ہیں کہ اس پر یہ یہ فاسد لازم پیش آتے ہیں تو وہ ہم پر لازم نہیں آتے کیونکہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ کی عرش پر فوقیت ایسی ہے جیسا کہ کسی مخلوق کی فوقیت کسی دوسری مخلوق پر۔

استواء کے بارے میں جو زیادہ سے زیادہ یہ شیخی بگھارنے والے کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ تھے اور کوئی مکان نہ تھا۔ پھر اللہ نے مکان پیدا کیا لیکن اللہ اب بھی وہاں ہیں جہاں مکان کی تخلیق سے پہلے تھے۔

یہ تحریف کرنے والے اس مکان سے کیا مراد لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ہوتے

ہوئے کسی وقت میں نہ تھا۔ کیا اس سے ان کی مراد وہ وجودی مکانات اور جگہیں ہیں جو عالم کے محیط کے اندر ہیں؟ تو یہ مکانات تو حادث ہیں اور ہم اس کے قائل نہیں کہ اللہ کا وجود ان میں سے کسی مکان میں ہے کیونکہ کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا حصر اور احاطہ نہیں کر سکتی۔

اور اگر وہ معدوم مکان مراد لیتے ہیں جو محض خلا تھا اور جس میں کچھ موجود نہ تھا تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ نہ تھا پھر اللہ نے اس کو پیدا کیا کیونکہ عدی شے ہونے کی وجہ سے تخلیق کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اسی مکان میں ہیں جیسا کہ آیات و احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں تو اس کو ماننے میں کیا رکاوٹ ہے؟ بلکہ حق یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تھے اور ان سے پہلے کچھ نہ تھا۔ پھر اللہ نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور پانی پر اللہ کا عرش تھا پھر اللہ نے عرش پر استواء کیا۔ اور ثم یہاں ترتیب زمانی بتانے کے لیے ہے محض عطف کے لیے نہیں ہے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ اپنے بارے میں بتاتے ہیں کہ تنہا وہی ہیں جنہوں نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا پھر اس کے بعد وہ اپنے عرش پر بلند ہوئے تاکہ اپنی مخلوق کی تدبیر کریں اور عرش کے اوپر ہونے کے باوجود ان سے کائنات کا کوئی ذرہ چھپا ہوا نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں

علامہ خلیل ہر اس کی بات کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ عرش کے اوپر جو خدا ہے اللہ تعالیٰ کی ذات اس میں موجود ہے اور چونکہ وہ خلا غیر مخلوق ہے اس لیے اس میں اللہ کی ذات کے موجود ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کے اندر موجود ہیں یا مخلوق میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ لیکن علامہ کی یہ بات مندرجہ ذیل وجوہ سے غلط ہے

1- علامہ شمیم لکھتے ہیں:

ان الله تعالى مستو على العرش و ان كان عز وجل اكبر من العرش و غير العرش و لا يلزم ان يكون العرش محيطا به بل لا يمكن ان يكون محيطا به لان الله سبحانه و تعالى اعظم من كل شيء و اكبر من كل شيء و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں اور یہ لازم نہیں کہ عرش اللہ کا احاطہ کئے ہو بلکہ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر شے سے بڑے ہیں اور قیامت کے دن زمین ان کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ پر لپٹے ہوں گے)۔

مولانا عطاء اللہ حنیف نے ابن تیمیہ کی یہ بات نقل کی:

”کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔“ (حیات شیخ

الاسلام ابن تیمیہ حاشیہ ص 429)

علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

لا يعلم كيفية ذاته و صفاته الا هو سبحانه (شرح العقيدة الواسطية ص 22)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں کوئی نہیں

نہیں جانتا)

ابن تیمیہ اور خلیل ہر اس کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت انسانوں کو معلوم نہیں لیکن یہاں خلیل ہر اس یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا بڑا حجم ہے جو عرش کے اوپر خلا میں سایا ہوا ہے جس کو لامکان سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

2- صحیح بخاری کی ایک حدیث میں ہے كان الله و لم يكن شيء قبله و

كان عرشه على الماء ثم خلق السماوات و الارض (یعنی ایک وقت تھا کہ اللہ

تعالیٰ تھے اور ان سے پہلے کچھ نہ تھا۔ (یعنی نہ خلا تھا نہ کچھ اور۔ مطلب یہ ہے کہ نہ صرف اللہ ہی ہیں جو ہمیشہ ہمیش سے ہیں۔ باقی جو کچھ ہے اس کا وجود بعد میں ہوا ہے) پھر ایک وقت ہوا کہ اللہ نے ایک خلا پیدا کیا۔ اس خلا میں یا تو پہلے ۱۰۰ پیدا کی جس کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا یا وہ ہوا سے بھی خالی تھا۔ پھر اس خلا میں پانی بنایا۔ اس خلا کے اطراف میں عرش کو پیدا کیا اور اس وقت خلا میں پانی تھا اور وہ عرش پانی پر تھا (اس پانی کی حقیقت کا علم صرف اللہ کو ہے) پھر اللہ تعالیٰ نے عرش کے نیچے خلا میں موجود پانی سے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا۔

ترمذی کی ایک حدیث میں ہے ابو زینؓ نے پوچھا اے اللہ کے رسول اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارے رب کہاں تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے کان فی عماء ما تحتہ ہواء و ما فوقہ ہواء و خلق عرشہ علی الماء۔

اس حدیث کا ظاہری ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلا میں تھے اور ان کے اوپر نیچے ہوا تھی۔ (یہ معنی بھی بن سکتا ہے کہ اوپر اور نیچے ہوا نہ تھی) لیکن چونکہ علامہ شمیم کی وضاحت اوپر گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑے ہیں اور اوپر کی حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلا کا وجود بعد میں ہوا اس سے پہلے تو خلا بھی نہ تھا۔ لہذا ظاہری ترجمہ چھوڑ کر ایسا ترجمہ کرنا ہوگا جو اللہ تعالیٰ کی شایان ہو۔ وہ یہ ہے کہ ابو زینؓ کے سوال سے مراد یہ معلوم کرنا تھا کہ عالم کے ساتھ جو تعلق اللہ تعالیٰ کو اب ہے عالم کی تخلیق سے پہلے وہ تعلق کس کے ساتھ تھا؟ اس کے جواب میں فرمایا کہ عالم کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو یہ تعلق اپنے پیدا کئے ہوئے خلا کے ساتھ تھا۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے ایک خلا کو پیدا کیا اور اپنے عرش کو پیدا کر کے اس کے ذریعہ سے اس خلا کا گھیراؤ کیا۔ پھر اس خلا میں جو عرش کے گھیراؤ کے اندر تھا آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا۔ اس کے بعد اپنی مخلوق کی تدبیر کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے عرش پر استواء کیا۔

نصوص میں بس اتنی بات مذکور ہے۔ اس کا ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم کائنات کے اوپر تھی یا کہاں تھی اور اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ عرش پر استواء ذاتی ہے یا صفاتی ہے یا تجلیاتی ہے۔ عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کی ذات کا استواء مانیں تو یہ علامہ شمیم کی ذکر کردہ بات (کہ اللہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں) سے باطل ہے اس لیے ممکنہ صورتیں صرف دو ہیں کہ استواء صفاتی ہو یا تجلیاتی ہو۔

باب: 9

فصل 1

اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ

تعارف

قرآن پاک اور حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے راضی ہونے، غصہ کرنے، رحمت کرنے اور ہنسنے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیت ہے جو آدمی کے اندر پیدا ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے آدمی دوسرے کے ساتھ مہربانی یا سختی کا معاملہ کرتا ہے۔ یہ معاملہ اس کیفیت کی غایت کہلاتا ہے۔ سلفی حضرات دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ الفاظ ذکر ہوئے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے اندر بھی مختلف کیفیات پیدا ہوتی ہیں اور ان الفاظ سے یہی نفسی تغیرات و کیفیات مراد ہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ، ماتریدیہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں اور امت کے سوا اعظم ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہ تغیرات حادث ہیں اور کوئی حالت جو حادث ہو قدیم ذات کو لاحق نہیں ہوتی لہذا ان کے متقدمین کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جن کا حقیقی مطلب اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے ہم اس کے در پے نہیں ہوتے۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفات ذاتیہ ہیں یا صفات فعلیہ ہیں۔ ان کے متاخرین کہتے ہیں کہ اصل بات تو وہی ہے جو متقدمین کہتے ہیں البتہ عوام کو گمراہوں سے بچانے کے لیے ہم ان کا اللہ تعالیٰ کے لائق معنی کرتے ہیں۔ مثلاً خوش ہونے کا مطلب ہے اچھی جزا دینا اور غصہ کرنے سے مراد ہے سزا دینا اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کلام کرنا، آسمان دنیا پر نازل ہونا اور میدان حشر میں

تعالیٰ کا آنا یہ بھی سلفیوں کے نزدیک صفات فعلیہ ہیں۔ پھر سلفی کہتے ہیں کہ ان کا جو معنی انسان کے لیے ہے وہی اللہ کے لیے بھی ہے اور اللہ تعالیٰ ان افعال سے متصف ہوتے ہیں یعنی وہ حرکت کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں اور حروف و آواز کے ساتھ گفتگو اور کلام کرتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ صفت کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ رہیں دوسری صفات فعلیہ مثلاً غصہ کرنا، خوش ہونا اور رحم کرنا وغیرہ تو اشاعرہ و ماتریدیہ ان کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے بلکہ ان کے متقدمین ان کو بطور صفات کے مانتے ہیں لیکن ان کی حقیقت کو اللہ کے حوالے کرتے ہیں اور ان کے متاخرین اللہ تعالیٰ کے شایان شان کوئی معنی کرتے ہیں۔

سلفیوں کے موقف کی تفصیل

علامہ شمیم صفات فعلیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

الصفات الفعلية هي الصفات المتعلقة بمشيتته وهي نوعان:

صفات لها سبب معلوم مثل الرضى فالله عز وجل اذا وجد سبب الرضى رضى كما قال تعالى ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفروا ان تشكروا يرزقكم لكم

وصفات ليس لها سبب معلوم مثل النزول الى السماء الدنيا حين يبقی ثلث الليل الآخر

ومن الصفات ما هو صفة ذاتية و فعلية باعتبارين۔ فالكلام صفة فعلية باعتبار آحاده لكن باعتبار اصله صفة ذاتية لان الله لم يزل ولا يزال متكلما لكنه يتكلم بما شاء متى شاء كما سيأتي في بحث الكلام ان شاء الله تعالى۔ اصطلاح العلماء رحمهم الله ان يسموا هذه الصفات الصفات الفعلية لانها

من فعله سبحانه وتعالى ولها ادلة كثيرة من القرآن مثل

وجاء ربك والملك صفا صفا (سورة فجر: 22)

ہے یعنی نفسی کیفیت مراد ہو یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا مراد ہو۔ اس کا وہ انکار کرتے ہیں اور اس کے حقیقی معنی کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔

آگے ہم سلفیوں کے نزدیک صفات فعلیہ کی جو تفصیل ہے اس کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں ذکر کرتے ہیں۔ اور چونکہ یہ امور حادث ہیں تو آخر میں ہم اس پر بھی ایک فصل قائم کریں گے کہ آیا حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم کے ساتھ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

باب: 9

فصل: 2

آسمان و دنیا کی طرف اللہ تعالیٰ کا نزول

حدیث میں وارد ہے کہ جب رات کا ایک تہائی حصہ باقی رہ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ آسمان و دنیا پر نازل ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہے کوئی دعا کرنے والا کہ میں اس کی دعا قبول کروں، ہے کوئی مجھ سے سوال کرنے والا کہ میں اس کو دوں، ہے کوئی مجھ سے بخشش طلب کرنے والا کہ میں اس کو بخش دوں (بخاری و مسلم)

اشاعرہ و ماتریدہ جو اصل اہل سنت ہیں ان کے متقدمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہیں کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوں یا اتریں لہذا آسمان و دنیا کی طرف نزول ان کی ایک صفت ہے جس کی حقیقت کو ہم نہیں جانتے بس اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اترنے کا ظاہری معنی لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت آسمان و دنیا پر اترتے ہیں۔

علامہ شیمین عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

نزولہ تعالیٰ حقیقی اللہ تعالیٰ کا نزول حقیقی ہے۔

بہذا یتبین لكل انسان قرأ هذا الحديث ان المراد بالنزول نزول الله نفسه ولا نحتاج ان نقول بذاته، ما دام الفعل اضيف اليه فهو له لكن بعض العلماء قالوا ينزل بذاته لانهم لجأوا الى ذلك لان هناك من حرفوا الحديث وقالوا الذي ينزل امر الله (شرح العقيدة الواسطية ص 260)۔

(ترجمہ: ہر اس شخص پر جس نے یہ حدیث پر بھی واضح ہو گیا کہ نزول خود اللہ کی

ذات) کا نزول ہے اس لئے اس کے ساتھ یزاتہ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ جب تک فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو نزول اللہ ہی کا ہے لیکن بعض علماء نے یہ قید لگائی اور کہا وہ بذاتہ نازل ہوتا ہے۔ وہ اس لفظ کے لگانے پر اس وجہ سے مجبور ہوئے کہ ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے حدیث میں تحریف کی اور کہا کہ اللہ نہیں اترتا بلکہ اللہ کا امر اترتا ہے)

علامہ شمیم مزید لکھتے ہیں:

اما الاستواء على العرش فهو فعل ليس من صفات الذات وليس لناحق۔ فيما أرى، ان نتكلم هل يخلو منه العرش او لا يخلو بل نسكت كما سكت عن ذلك الصحابة رضی اللہ عنہم
واذا كان علماء اهل السنة لهم في هذا ثلاثة اقوال: قول بانه يخلو، وقول بانه لا يخلو، وقول بالتوقف۔

وشیخ الاسلام۔ رحمہ اللہ۔ فی الرسالة العرشية يقول انه لا يخلو منه العرش لان ادلة استوائه على العرش محكمة والحديث هذا محكم، واللہ عزوجل لا تقاس صفاته بصفات الخلق فيجب علينا ان نبقي نصوص الاستواء على احكامها ونص النزول على احكامه ونقول هو مستو على عرشه، نازل الى السماء الدنيا۔ (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين 261)

(ترجمہ: استواء علی العرش فعل ہے صفت ذات نہیں۔ اور میری رائے ہے کہ ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ ہم اس پر بات کریں کہ آسمان دنیا کی طرف نزول سے کیا عرش اللہ سے خالی ہو جاتا ہے یا خالی نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اسی طرح سکوت کرنا چاہئے جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں سکوت کیا۔

اہل سنت (یعنی سلفیوں) کے علماء کے اس کے بارے میں تین قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ عرش خالی ہو جاتا ہے، دوسرا یہ کہ خالی نہیں ہوتا اور تیسرا قول یہ ہے کہ توقف کیا جائے۔

اپنے رسالہ عرشہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ نزول سے اللہ تعالیٰ کا عرش خالی نہیں ہوتا کیونکہ عرش پر استواء کے دلائل بھی محکم ہیں اور خود یہ نزول کی حدیث بھی محکم ہے اور اللہ عزوجل کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا لہذا ہم پر واجب ہے کہ ہم استواء کی نصوص کو بھی محکم باقی رکھیں اور نزول کی نص کو بھی محکم باقی رکھیں اور ہم کہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہیں اور (ساتھ ساتھ) آسمان دنیا پر نازل بھی ہوتے ہیں۔)

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بیٹھی ہوئی نہیں بلکہ عرش سے بھی اوپر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عرش تو اللہ کی ذات سے خالی ہے۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ آسمان دنیا پر نزول سے ان کا عرش ان سے خالی نہیں ہوتا کچھ عجیب سی بات ہے۔

علامہ شمیم قصیدہ نونیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

يجب ان نعلم ان نزول الله الى السماء الدنيا لا يعنى انه يزول وصفه بالعلو فهو نازل عال عزوجل لان الله ليس كمثله شيء في جميع صفاته ولكن هل يخلو منه العرش لان الاستواء ليس صفة ذاتية او لا يخلو منه العرش؟ في هذا ثلاثة اقوال لاهل العلم القول الاول يقول يخلو منه العرش والقول الثاني يقول لا يخلو منه العرش والثالث التوقف۔

هل اذا نزل ينتفى عنه العلو؟ الجواب، لا يمكن لان العلو صفة ذاتية والصفة الذاتية لازمة لا ينفك الله عنها۔ هل يخلو منه العرش لان الاستواء على العرش صفة فعل يفعلها متى شاء۔ نقول في المسئلة ثلاثة اقوال للعلماء۔ لمعهم من قال نعم يخلو منه العرش ومنهم من قال لا وهذا الثاني اختيار شيخ الاسلام ابن تيمية انه لا يخلو منه العرش واللہ علی کل شیء قدیر فیکون

نازلا الی السماء الدنيا وهو علی عرشه لان الله لا يشبهه شیء حار ومنهم من قال بل نتوقف او نسکت

والصواب عندی ان نسکت ولا نتکلم بهذا اطلاقا لان هذا لو كان التفصیل فیہ خیر لكان الصحابة اول من یسأل الرسول علیه الصلاة والسلام فالصواب ان نسکت عن هذا وان نعرض عنه (شرح القصيدة النونية ص 306 جلد 2)

(ترجمہ: ہمارے لئے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آسمان دنیا کی طرف نزول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علو کا وصف ختم ہو جاتا ہے۔ وہ عالمی بھی ہیں اور نازل بھی ہیں کیونکہ ان کی تمام صفات میں کوئی شے ان کی مثل نہیں۔ لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ صفت ذاتی نہیں ہے؟ یا عرش خالی نہیں ہوتا؟ اس بارے میں (سلفی) علماء کے تین قول ہیں۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ عرش خالی ہو جاتا ہے اور کچھ کا قول ہے کہ عرش خالی نہیں ہوتا اور تیسرا قول توقف کرنے کا ہے۔

پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں تو کیا ان سے علو کی صفت ختم ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ علو یعنی سب کے اوپر ہونے کی صفت تو صفت ذاتی ہے جو اللہ کے لئے لازمی ہے۔ اور اللہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ ایک اور سوال یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے نزول سے ان کا عرش خالی ہو جاتا ہے؟ یہ سوال اس وجہ سے پیدا ہوا کہ استواء علی العرش صفت فعل ہے جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں (سلفی) علماء کے تین قول ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ ہاں عرش خالی ہو جاتا ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں عرش خالی نہیں ہوتا۔ یہ دوسرا قول شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا اختیار کردہ ہے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہیں لہذا وہ اپنے عرش پر قائم رہتے ہوئے آسمان دنیا پر نازل بھی ہیں کیونکہ (مخلوق میں تو تناقض اور محال کا ثبوت جائز نہیں لیکن اللہ تعالیٰ تو سب سے انوکھے

ہیں) اور کوئی مخلوق شے ان کے مشابہ نہیں ہے۔ کچھ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ہم توقف اور سکوت کو اختیار کرتے ہیں۔

علامہ شمیم کہتے ہیں کہ میرے نزدیک درست یہ ہے کہ ہم سکوت کریں اور اس بارے میں کچھ کام نہ کریں کیونکہ اگر اس پر مزید تفصیل بہتر ہوتی تو سب سے پہلے اس کو صحابہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھتے۔ لہذا بہتر بات یہ ہے کہ ہم اس بارے میں سکوت کریں اور اس سے اعراض کریں۔

ہم کہتے ہیں

1- علامہ شمیم توقف اور سکوت کرنے کو درست کہتے ہیں جس کے مفہوم مخالف سے یہ مطلب نکلا کہ ان کے نزدیک شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی بات کو ترجیح حاصل نہیں ہے۔

2- توقف اور سکوت کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ عرش کے خالی ہونے یا نہ ہونے میں سے آدمی کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکے یا ترجیح تو دے سکتا ہے لیکن اسلاف سے کوئی نص نہ ہونے کی وجہ سے خاموش رہے اور علامہ شمیم نے اپنے قول کی دلیل میں اسی کو ذکر کیا ہے کہ اس بارے میں نص موجود نہیں ہے۔ جب اس بارے میں نص نہیں ہے تو پہلے دو قول کی بنیاد محض عقل و قیاس رہی اور محض عقل سے سلفی حضرات کسی عقیدہ کو ثابت نہیں مانتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اپنا موقع آتا ہے وہ لفظوں کے چکر میں الجھا کر محض عقل سے بھی عقیدہ بنا لیتے ہیں۔ سکوت اور توقف کرنے والوں کو چھوڑ کر ہم باقی دو قولوں کو دیکھتے ہیں:

1- جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اس وقت عرش خالی ہو جاتا ہے ان پر یہ اعتراضات پڑتے ہیں۔

۱- چونکہ آسمان دنیا عرش کے پھیلاؤ سے بہت ہی چھوٹا ہے اور جہت تحت میں اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے برابر یا تقریباً برابر ہے اور باقی جہات میں جو اللہ کی ذات کی حد

منتقل ہو جاتی ہے۔ تو کیا اللہ تعالیٰ کا نزول دائمی رہتا ہے۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تم پہلے اس بات پر ایمان لاؤ کہ اللہ تعالیٰ اس خاص وقت میں نزول فرماتے ہیں۔ اور جب تم ایمان لے آئے تو اب تمہارے ذمہ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لیے تم یہ مت کہو کہ کیسے ہوتا ہے بلکہ محض یہ کہو کہ جب سعودی عرب میں تہائی رات رہ جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ نازل ہوتے ہیں اور جب امریکہ میں تہائی رات رہ جاتی ہے تو وہاں بھی اللہ تعالیٰ کا نزول ہوتا ہے اور جب فجر طلوع ہوتی ہے تو ہر جگہ کے حساب سے نزول کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں

1- جو اعتراض سلفیوں کے اختیار کردہ معنی پر پڑتے ہیں علامہ شمیم وہ قرآن و حدیث یا بالفاظ دیگر اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ ڈال دیتے ہیں۔ یہاں بھی اعتراض اس وجہ سے ہے کہ سلفیوں نے نزول کا یہ مطلب لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش سے نیچے آسمان دنیا پر اتر آتے ہیں اور عرش کو خالی چھوڑ دیتے ہیں۔ اگر سلفی متقدمین اشاعرہ و ماتریدیہ کی طرح نزول کو اللہ تعالیٰ کی صفت کہتے اور اس کی حقیقت و معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیتے تو یہ اعتراض پیدا ہی نہ ہوتا۔ علامہ شمیم نزول کے وقت عرش کے خالی ہونے نہ ہونے میں قصیدہ نوینیہ کی شرح میں توقف کو ترجیح دیتے ہیں لیکن عقیدہ واسطیہ کی شرح میں عرش کے خالی ہونے کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں اسی لیے وہ اس قول پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیتے ہیں حالانکہ وہ ابن تیمیہ سے نقل بھی کرتے ہیں کہ عرش کے خالی نہ ہونے کے دلائل محکم ہیں۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

و شیخ الاسلام رحمہ اللہ فی الرسالة العرشية يقول: انه لا یخلو منه العرش لان ادلة استوائه علی العرش محكمة والحديث هذا محکم واللہ عز وجل لا تقاس صفاته بصفات الخلق فیجب علینا ان نبقي نصوص

ہے وہ کسی انسان کو معلوم نہیں صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اس لئے آسمان دنیا پر نزول صرف اسی وقت ممکن ہے جب اللہ تعالیٰ کی ذات کا حجم و پھیلاؤ ہزاروں لاکھوں گنا کم ہو جائے اور ایسا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات کو سکینے سے ہو سکتا ہے۔

ii- اس صورت میں خالق مخلوق میں سما جاتا ہے اور اس کے لئے یا تو اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کرنے کو ماننا ہوگا یا خالق و مخلوق میں اتحاد ہو جانے کو ماننا ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہیں۔

iii- سلفیوں کا یہ عقیدہ ٹوٹتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے مابین اور علیحدہ ہیں۔

iv- یہ بات ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ رات کا تہائی حصہ دنیا میں پورے چوبیس گھنٹے گھومتا رہتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ آسمان دنیا پر رہیں اور عرش ہمیشہ اللہ تعالیٰ سے خالی رہے۔

یہ اعتراض علامہ شمیم کے سامنے آچکا ہے۔ اس لیے وہ اس کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں:

و اورد المتأخرون الذين عرفوا ان الارض كروية و ان الشمس تدور على الارض اشكالاً۔ قالوا كيف ينزل فی ثلث الليل۔ و ثلث الليل اذا انتقل عن المملكة العربية السعودية ذهب الی اور با وما قاربها۔ أفیکون نازل دائماً؟ فنقول: آمن اولاً بان الله ينزل فی هذا الوقت المعین۔ و اذا آمنت لبس عليك شيء وراء ذلك لا تغل كيف و كيف بل قل اذا كان ثلث الليل فی السعودية فالله نازل و اذا كان فی امریکا ثلث الليل یکون نزول الله ایضاً و اذا طلع الفجر انتهى وقت النزول فی کل مکان بحسبه۔ (شرح العقيدة الواسطیہ ص 261)

(ترجمہ: بعد کے لوگ جو جانتے ہیں کہ زمین گول ہے اور یہ کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے۔۔۔۔۔ بلکہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔۔۔۔۔ وہ یہاں ایک اشکال لاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تہائی رات رہنے پر کیسے نزول فرماتے ہیں کیونکہ تہائی رات جب سعودی عرب سے منتقل ہوتی ہے تو یورپ اور اس کے قریب کے علاقوں میں

الاستواء علی احکامها و نص النزول علی احکامه و نقول هو مستو علی عرشه نازل الی السماء الدنيا والله اعلم بکیفیه ذلك و عقولنا اقصر و ادنی و احقر من ان تحیط بالله عزوجل (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 261)

(ترجمہ: اپنے رسالہ عرشہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے نزول سے عرش خالی نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے دلائل محکم ہیں اور نزول کی حدیث بھی محکم ہے) (کہ نہ ان میں کسی تاویل کی گنجائش ہے اور نہ ان کے منسوخ ہونے کا کچھ اعتبار ہے) اور اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا لہذا ہم پر واجب ہے کہ ہم استواء کی نصوص کو بھی محکم رکھیں اور نزول کی حدیث کو بھی محکم رکھیں (اور محکم کے طور پر ان پر عمل کریں) اور کہیں کہ اللہ تعالیٰ (بیک وقت) اپنے عرش پر بھی مستوی ہیں اور آسمان دنیا پر بھی نازل ہیں، اور اللہ تعالیٰ نزول کی کیفیت کو خوب جانتے ہیں لیکن ہماری عقلیں اس سے کہیں حقیر و کتر ہیں کہ وہ اللہ عزوجل کی باتوں کا احاطہ کر سکیں)۔

2- جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر رہتے ہوئے اپنی ذات کے ساتھ آسمان دنیا پر نازل ہوتے ہیں ان پر یہ اعتراض پڑتے ہیں۔

i- اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ میں اضافہ ماننا پڑے گا جو عرش سے لے کر آسمان دنیا تک پھیلا ہوگا اور اس پر مسلسل گھومتا رہے گا۔

ii- خالق کا ایک حصہ مخلوق میں سما جاتا ہے جس کیلئے اتحاد یا حلول کو ماننا پڑے گا۔

iii- سلفیوں کا یہ عقیدہ ٹوٹتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے مباین اور جدا ہیں۔

iv- یہ خیال کرنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ تو انوکھے ہیں ان پر کوئی محال لازم نہیں آتا لہذا یہ ممکن ہے کہ بیک وقت ان کی پوری ذات عرش پر بھی ہو اور ان کی پوری ذات آسمان دنیا پر بھی ہو کیونکہ یہ کھلا تناقض ہے اور کسی نص میں یہ ذکر نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات محل تناقض ہے یا ہو سکتی ہے۔

باب: 9

فصل: 3

اللہ تعالیٰ کا حرکت کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا

اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں دیا گیا۔ جو کچھ قرآن پاک اور احادیث میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں مذکور ہے وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں ہے ذات کے بارے میں نہیں ہے۔ پیچھے ہم بتا چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وہ افعال جن سے وہ خود متاثر ہوں مثلاً غضبناک ہونا، خوش ہونا اور آنا، اترنا وغیرہ چونکہ وہ متغیر ہوتے ہیں یا متغیر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں اس لیے وہ ظاہری معنی میں اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہو سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کامل ہیں اور ان کو مزید کسی صفت کی حاجت نہیں ہے۔ ان صفات کی اصل کو متقدمین اشاعرہ دما ترید یہ مانتے ہیں اور ان کے حق ہونے کو بھی مانتے ہیں لیکن ان کے معنی مراد کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ان سے وہی مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے۔ آنا، جانا، چلنا پھرنا اور دوڑنا ان سب کا حاصل حرکت کرنا ہے۔

اس کے برعکس سلفی حضرات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتے ہیں اور منتقل ہوتے ہیں۔ اس کی مندرجہ ذیل مثالیں ہیں:

1- آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہوئے اور بعض کے نزدیک اس پر اپنی ذات سمیت بیٹھ گئے۔

2- i- رات کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور بعض سلفیوں کے نزدیک اس وقت اللہ تعالیٰ عرش کو خالی چھوڑ دیتے ہیں۔

ii- جن حضرات کے نزدیک آسمان دنیا پر نزول کے وقت اللہ تعالیٰ عرش پر بھی رہتے ہیں ان کی اس بات پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پھیل کر آسمان دنیا تک پہنچ جاتی ہے اور فجر کا وقت ہونے پر دوبارہ سکر جاتی ہے۔ یہ بھی ایک حرکت ہے۔ لیکن کیا اللہ کے لیے حرکت کے لفظ کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

اللہ تعالیٰ کے لیے حرکت کے لفظ کے استعمال میں سلفیوں کا اختلاف

قال ابن تیمیۃ رحمہ اللہ فی [درء التعارض 7/2] بعد أن ذکر کلام الدارمی والکرمانی فی إثبات الحركة، قال: صرح هؤلاء بلفظ "الحركة" وأن ذلك هو مذهب أئمة السُّنة والحديث من المُتَقَدِّمِينَ والمتأخِرِينَ، وذكر حرب الکرمانی أنَّه قول من لقیه من أئمة السُّنة كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهویه، و عبد الله بن الزُّبَیر الحمیدی، وسعيد بن منصور، و قال عثمان بن سعيد وغيره: (إن الحركة من لوازم الحياة فكل حي متحرك)، وجعلوا نفی هذا من أقوال الجهمیة نفاة الصفات الذین اتفق السلف والأئمة علی تضلیلهم وتبذیرهم۔

وطائفة أخرى من السُّلفیة: کنعیم بن حماد الخزاعي، والبخاري صاحب الصحيح، وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله: يُثبتون المعنى الذي يثبت به هؤلاء، ويُسمون ذلك فعلاً ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ "الحركة" لكونه غير ماثور۔ اهـ (اثبات الحد لله حاشیه ص 121)

(ترجمہ: حرکت کے اثبات میں دارمی اور کرمانی کا کلام ذکر کرنے کے بعد ابن

تیمیہ لکھتے ہیں:

کچھ سلفیوں کے نزدیک حرکت کہنا جائز ہے

ان حضرات نے حرکت کے لفظ کو صراحت کے ساتھ ذکر کیا اور یہی سنت و حدیث کے متقدمین اور متأخرین ائمہ کا مذہب ہے۔ حرب کرمانی نے ذکر کیا کہ ائمہ سنت میں سے جن سے ان کی ملاقات ہوئی جیسے احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبد اللہ بن زبیر حمیدی اور سعید بن منصور ان کا یہی قول ہے۔ عثمان بن سعید وغیرہ کا قول ہے کہ حرکت حیات کے لوازم میں سے ہے لہذا ہر ذی حیات حرکت کرتا ہے۔ ان حضرات نے ان صفات کی نفی کی نسبت جہمیہ کی طرف کی جو صفات کی نفی کرتے ہیں اور جن کے گمراہ اور بدعتی ہونے پر سلف اور ائمہ کا اتفاق ہے۔

دیگر سلفیوں کے نزدیک حرکت کہنا جائز نہیں فعل کہنا چاہئے

سلفیوں کا ایک دوسرا گروہ جس میں نعیم بن حماد خزاعی، امام بخاری، ابوبکر بن خزیمہ اور ابو عمرو بن عبد البر وغیرہ ہیں یہ صفت حرکت کو ثابت تو مانتے ہیں لیکن اس کو فعل کہتے ہیں حرکت نہیں کہتے اور ان میں کچھ ایسے حضرات بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے حرکت کے لفظ کو استعمال نہیں کرتے کیونکہ وہ منقول نہیں ہے۔

وقال ابن القيم رحمہ اللہ: أما الذین أمسکوا عن الأمرین، وقالوا: لا نقول (يتحرك و ينتقل)، ولا نفی ذلك عنه، فهم أسعد الناس بالصواب والاتباع، فإنهم نطقوا بما نطق به النص، وسكتوا عما سكت عنه، و تظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت النص عنها مُحَمَلَةً محتملة لمعنيين: صحيح، وفاسد، كلفظ: (الحركة، والانتقال، والجسم، والحيز، والجهة، والأعراض، والحوادث، والعلة، والتغير، والترکیب)، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل، فهذه لا تقبل مُطلقاً، ولا تُردّ مُطلقاً، فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسميات ولم ينفها عنه، فمن أثبتها مُطلقاً فقد أخطأ، ومن نفاها مُطلقاً، فقد أخطأ، فإن معانيها مُنقسمة إلى ما

یمنع إثباتها لله، وما يجب إثباتها له، فإن (الانتقال) بُرأُ به: انتقال الجسم، أو العرض من مكانٍ هو مُحْتَاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه، وهذا يمتنع إثباته للرب تبارك وتعالى، وكذلك (الحركة): إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله، ويُراد بالحركة والانتقال: حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً، وانتقاله أيضاً من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً.

فهذا المعنى حق في نفسه، لا يعقل كون الفاعل فاعلاً إلا به، فنفيه عن الفاعل نفى لحقيقة الفعل وتعطيل له، وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك، وهو فعل يقوم بذات الفاعل بتعلق بالمكان الذي قصد له، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه، وقد دلّ القرآن والسنة والاجماع على أنه سبحانه يحيي يوم القيامة، وينزل لفصل القضاء بين عباده، ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة، وينزل كُلَّ ليلة إلى سماء الدنيا..... وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة، فلا يجوز نفيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به، فما كان من لوازم أفعاله لم يحز نفيه عنه، وما كان من خصائص الخلق لم يحز إثباته له، وحركة الحي من لوازم ذاته، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور، فكل حي متحرك بالإرادة وله شعور، فنفي الحركة عنه كنفى الشعور، وذلك يستلزم نفي الحياة..... الخ (إثبات الحد لله حاشية ص 122)

(ترجمہ: ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: وہ لوگ جو دونوں باتوں سے بچتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ ہم یہ قول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرکت کرتے ہیں اور منتقل ہوتے ہیں اور نہ ہی ان سے ان کی نفی کرتے ہیں یہ لوگ درستی اور اصل اتباع پر ہیں کیونکہ یہ حضرات صرف وہ کچھ کہتے ہیں جو نص میں ہو اور جو نص میں نہ ہو اس سے سکوت کرتے ہیں۔ اس طریقے کی صحت اس وقت پوری واضح ہوتی ہے جب وہ الفاظ جو نص میں نہ آئے ہوں مجمل ہوں اور دو معنی کا احتمال رکھتے ہوں ایک صحیح اور دوسرا فاسد مثلاً حرکت،

انتقال، جسم، چیز، جہت، اعراض، حوادث، علت، تغیر اور ترکیب کے الفاظ جو حق اور باطل دونوں مطلب رکھتے ہیں۔ تو یہ صفات نہ مطلقاً قبول کی جاتی ہیں اور نہ مطلقاً رد کی جاتی ہیں کیونکہ اللہ سبحانہ نے اپنے لئے ان مسمیات کو نہ تو ثابت کیا اور نہ اپنے سے ان کی نفی کی۔ اس لیے جن لوگوں نے ان کو اللہ تعالیٰ کیلئے مطلقاً ثابت کیا انہوں نے بھی غلطی کی اور جنہوں نے ان کی مطلقاً نفی کی انہوں نے بھی غلطی کی کیونکہ ان کے معانی دو قسموں میں منقسم ہیں ایک وہ جن کا اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات جائز نہیں اور دوسرے وہ جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کیلئے واجب ہے۔ تو ظاہر ہوا کہ انتقال کے لفظ سے مراد جسم کا یا عرض کا انتقال ہے ایسے مکان سے جس کی احتیاج تھی ایسے مکان کی طرف جس کی اب احتیاج ہے۔ اللہ تعالیٰ کیلئے اس معنی کا اثبات (یعنی ایک جگہ سے جس کی پہلے حاجت تھی دوسری ایسی جگہ کی طرف منتقل ہونا جس کی اب ضرورت ہے۔ اس کا اثبات) محال ہے۔ اسی طرح حرکت کا لفظ کہ جب اس سے یہی مذکورہ بالا معنی مراد ہو تو اللہ تعالیٰ کیلئے اس کا اثبات محال ہے اور انتقال اور حرکت سے یہ معنی مراد ہوگا کہ غیر فاعل کی حالت سے فاعل کی حالت کی طرف حرکت کرنا۔ یہی معنی حق ہے۔ فاعل کا فاعل ہونا صرف اسی سے متصور ہے۔ لہذا فاعل سے اس معنی کی نفی اس سے حقیقت فعل کی نفی ہوگی اور توہین ہوگی۔ کبھی حرکت اور انتقال سے اس سے عام تر معنی مراد ہوتا ہے یعنی وہ جو فاعل کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس مکان کے ساتھ متعلق ہو جس کا قصد کیا گیا ہے اور خود اس مکان میں فعل کو واقع کرنا مراد ہے۔ قرآن و سنت اور اجماع اس پر دلیل ہیں کہ اللہ سبحانہ قیامت کے دن آئیں گے اور اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کرنے کیلئے نیچے اتریں گے اور اللہ تعالیٰ بادلوں اور فرشتوں میں اتریں گے اور قیامت سے پہلے اللہ تعالیٰ ہر رات میں آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں۔ یہ وہ افعال ہیں جو اللہ تعالیٰ خود نفس نفیس ان جگہوں میں کرتے ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے اس حرکت و انتقال کی نفی کر کے جو مخلوق کے ساتھ خاص ہے اس حرکت و انتقال کی نفی جائز نہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مخلوق کے ساتھ مختص حرکت و انتقال اللہ تعالیٰ کے ساتھ

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کی طرف استواء کیا جبکہ وہ محض دھواں تھا اور اس سے اور زمین سے کہا کہ تم دونوں آؤ خواہ خوشی سے یا مجبوری سے۔ ان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ افعال اس جنس کے ہوں جو ہم خارجی اشیاء کے نزول میں مشاہدہ کرتے ہیں حتیٰ کہ کہا جائے کہ اس کو لازم ہے کہ یہ ایک مکان کو خالی کرے اور دوسرے مکان کو بھر دے۔

تو اہل السنۃ والجماعۃ نزول پر ایمان رکھتے ہیں کہ وہ رب تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے اس کیفیت پر جو اللہ نے چاہی۔ غرض وہ اللہ تعالیٰ کے لیے نزول اور اترنے کو اس کے حقیقی معنی میں اسی طرح ثابت مانتے ہیں۔ جس طرح ان دیگر صفات کا حقیقی معنی میں اثبات کرتے ہیں جو قرآن و سنت میں ثابت ہیں اور اتنی بات پر رک جاتے ہیں۔

اس لئے سلفی حضرات نہ کیفیت بتاتے ہیں، نہ مثال بتاتے ہیں، نہ نفی کرتے ہیں اور نہ ہی اس کو بے معنی یعنی معطل چھوڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ اترتے ہیں (لہذا وہ حقیقی معنی میں اپنی ذات سمیت اترتے ہیں)۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ کیسے اترتے ہیں اور یہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ جو چاہے کرتے ہیں اور وہ ہر چیز پر قادر ہیں)۔

علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

وقوله في الآية التي بعدها وجاء ربك والملك صفا صفا۔

لا يمكن حملها على مجيء العذاب لان المراد مجيئه سبحانه يوم القيامة لفصل القضاء والملائكة صفوف اجلالا وتعظيما له وعند مجيئه تنشق السماء بالغمام كما افادته الآية الاخيرة۔ وهو سبحانه يجيء ويأتي وينزل ويدنو وهو فوق عرشه بائن من خلقه۔ فهذه كلها افعال له سبحانه على الحقيقة دعوى اعجاز تعطيل له عن فعله واعتقاد ان ذلك المجيء والاتيان من جنس مجيء المخلوقين واتيائهم نزوع الى التشبيه بفضي الى الانكار والتعطيل۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس ص 59)۔

(ترجمہ: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: اور آئے گا تیرا رب اور آئیں گے

مخصوص افعال کے لوازم میں سے نہیں ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے افعال کے لوازم میں ہیں اللہ سے ان کی نفی درست نہیں اور جو مخلوق کے ساتھ خاص ہوں اللہ تعالیٰ کیلئے ان کا اثبات جائز نہیں ہے اور زندہ کی حرکت اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے کیونکہ زندہ اور مردہ کے درمیان فرق ہی حرکت اور شعور سے ہوتا ہے۔ تو ہر زندہ ارادے سے حرکت کرتا ہے اور شعور رکھتا ہے۔ تو حرکت کی نفی شعور کی نفی کی مثل ہے اور شعور کی نفی حیات کی نفی کو مستلزم ہے)۔

خلیل ہر اس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں

يقول شيخ الاسلام رحمه الله في تفسير سورة الاخلاص: فالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بانه ينزل الى السماء الدنيا كل ليلة وانه يدنو عشية عرفة الى الحجاج وانه كلم موسى في الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة وانه استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها لم يلزم من ذلك ان تكون هذه الافعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الاعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان و شغل آخر۔

فاهل السنة والجماعة يومنون بالنزول صفة حقيقية لله عز وجل على الكيفية التي يشاء فيثبتون النزول كما يثبتون جميع الصفات التي ثبتت في الكتاب والسنة ويقفون عند ذلك فلا يكيفون ولا يمثلون ولا ينفون ولا يعطلون ويقولون ان الرسول اخبرنا انه ينزل ولكنه لم يخبرنا كيف ينزل وقد علمنا انه فعال لما يريد وانه على كل شيء قدير (شرح العقيدة الواسطية لخليل الهراس ص 10)

(ترجمہ: شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سورۃ اخلاص کی تفسیر میں لکھتے ہیں: جب اللہ کے رسول ﷺ اللہ تعالیٰ کا کوئی وصف بیان کریں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتے ہیں اور عرفہ کی شام کو حجاج کے قریب ہوتے ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے واوی ایمن کے بابرکت درخت والے حصہ میں کلام فرما

فرشتے صفیں باندھ کر۔ یہ ممکن نہیں کہ اس آیت کو عذاب کے آنے پر محمول کیا جائے۔ کیونکہ اس سے مراد ہے قیامت کے دن اللہ سبحانہ فیصلہ کرنے کے لیے آئیں گے، فرشتے اللہ تعالیٰ کے جلال اور تعظیم کے لیے صفیں باندھے ہوں گے۔ اور اللہ کے آنے پر آسمان پھٹ پڑے گا جیسا کہ ایک دوسری آیت میں مذکور ہے۔ اور اللہ تعالیٰ آتے ہیں اترتے ہیں، قریب ہوتے ہیں حالانکہ وہ اپنے عرش کے اوپر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ یہ سب اللہ کے حقیقی افعال ہیں ان میں مجاز کا دعویٰ کرنا اللہ کے افعال کو معطل کرنا ہے۔ اور یہ عقیدہ رکھنا کہ یہ آتا مخلوق ہے اور مخلوق کے آنے کی جنس سے ہے تشبیہ کی طرف کھینچتا ہے اور انکار و تعطیل کی طرف لے جاتا ہے۔

علامہ خلیل ہر اس نے جس دوسری آیت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سورہ فرقان کی آیت 25 ہے۔

يَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَ نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا

اور جس دن آسمان بادل سمیت پھٹ جائے گا اور فرشتے لگاتار اتارے جائیں گے (ترجمہ محمد جونا گڑھی) مولانا یوسف صلاح الدین اپنے تفسیری حواشی میں لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ آسمان پھٹ جائے گا اور بادل سایہ نکلن ہو جائیں گے، اللہ تعالیٰ فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں جہاں ساری مخلوق جمع ہوگی حساب کتاب کے لیے جلوہ فرما ہوگا۔

وَيَحْمِلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ (الحاقة: 17)

اور تیرے پر دروگر کا عرش اس دن آٹھ فرشتے اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہوں گے۔ (ترجمہ محمد جونا گڑھی)

یعنی ان مخصوص فرشتوں نے عرش الہی کو اپنے سروں پر اٹھایا ہوا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس عرش سے مراد وہ عرش ہو جو فیصلوں کے لیے زمین پر رکھا جائے گا جس پر اللہ تعالیٰ نزول اجلال فرمائے گا۔ (تفسیری حواشی مولانا یوسف صلاح الدین)

علامہ خلیل ہر اس کی مذکورہ بالا عبارت اور آگے کی آیتوں کی تفسیر سے معلوم ہوا کہ

سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن مخلوق میں فیصلہ کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ بذات خود فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں جلوہ فرما ہوں گے اور فیصلوں کے لیے زمین پر رکھے گئے عرش پر نزول اجلال فرمائیں گے۔

ہم کہتے ہیں

1- سلفیوں نے یہاں بھی ایک بڑی غلطی کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ میدان حشر بھی اللہ کی مخلوق اور عالم کا ایک حصہ ہے جب کہ عرش الہی تو عالم کی آخری حد و انتہا ہے۔ مذکورہ بالا باتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کے جلو میں میدان حشر میں حساب کتاب کے لیے جلوہ فرما ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں اور جو سلفیوں کے بقول اپنی مخلوق سے مباین ہیں وہ اپنی ذات سمیت زمین پر اتر آئیں گے۔ یہ تو عالم میں حلول ہوا۔

2- پھر زمین پر جو عرش رکھا جائے گا وہ اصل عرش سے تو ظاہر ہے بہت چھوٹا ہوگا کیونکہ سلفیوں کے بقول قیامت کے دن زمین تو اللہ کی مٹھی میں ہوگی۔ تو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت اس انتہائی چھوٹے عرش پر جو شاید اصل عرش کے مقابلہ میں ایک ذرہ ہی ہوگا جب نزول اجلال فرمائیں گے تو کیا اس پر بیٹھیں گے اور فیصلے کریں گے۔ اگر اس پر بیٹھیں گے تو عقل سلیم کہتی ہے کہ ایک انتہائی بڑا حجم ایک ذرے پر نہیں سما سکتا۔ اور جو سلفی اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت اپنے عرش پر بیٹھے ہیں اور عرش کی چار انگلی بھی باقی نہیں بچتی تو ان کے نزدیک کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس ذرے پر بیٹھیں گے؟

باب: 9

فصل: 4

اللہ تعالیٰ کی صفت کلام

اشاعرہ و ماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے ملا علی قاری رحمہ اللہ فقہ اکبر کی شرح میں لکھتے ہیں:

(والکلام) ای من الصفات الذاتية فانه سبحانه متكلم بكلامه الذي هو صفته الازلية..... وذلك ان كل من يامر و يخبر بخبر يحد من نفسه معنى ثم يدل عليه العبارة او بالكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه..... ويسمى هذا الكلام نفسيا كما اخبر الله عزوجل عن هذا المرام و يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال عمر رضي الله عنى زورت فى نفسى مقالة..... الا ان كلامه ليس من جنس الحروف و الاصوات..... والحاصل ان هذا الكلام اللفظى الحادث المولف من الاصوات والحروف القائمة بمحالتها يسمى كلام الله و القرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم.....

والمعنى اذا كلم احدا من خلقه فانما يكلمه بكلامه القديم الذى قد كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه فى اللوح المحفوظ بامره ولا بكلام حادث فانما الحادث دلائل كلامه و هى الحروف والكلمات لا حقيقة كلامه القائم بالذات فان كلام الحق لا يشبه كلام العلق كسائر الصفات..... (شرح الفقه

الاکبر لملا علی القاری ص 35-37)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ایک صفت کلام بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس کلام کی وجہ سے جو ان کی ازلی صفت ہے..... وجہ یہ ہے کہ جو کوئی دوسرے کو کوئی حکم دیتا ہے یا کسی چیز سے منع کرتا ہے یا کسی کو کوئی خبر بتاتا ہے تو وہ اس سے پہلے اپنے دل میں اس کا مضمون پاتا ہے پھر وہ اس مضمون کو زبانی عبارت سے یا تحریر سے یا اشارہ سے بیان کرتا ہے۔ کلام کی صفت علم کی صفت سے جدا ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (غلط بیانی سے) ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس سے وہ لاعلم ہو بلکہ کبھی وہ بات اس کے علم کے مخالف ہوتی ہے..... اس کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں۔ اس پر یہ (دو) دلیلیں ہیں۔

1- قرآن پاک میں ہے:

وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُولُ۔

(ترجمہ: وہ اپنے دل میں کہتے ہیں کہ جو ہم کہتے ہیں اس پر اللہ ہمیں عذاب کیوں نہیں دیتا)۔

2- رسول اللہ ﷺ کی وفات پر خلافت کے مسئلہ کو سلجھانے کے لیے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سقیفہ بنی ساعدہ پہنچے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ راستہ میں انہی زورت فی نفسی مقالة یعنی میں نے اپنے دل میں کہنے کو ایک تقریر تیار کر لی تھی۔

اور اللہ کا ایک کلام نفسی ہے جو حروف و اصوات کی جنس سے نہیں ہے (اور دوسرا کلام لفظی ہے)..... حاصل یہ ہے کہ لفظی اور حادث کلام جس کی ترکیب میں اصوات اور حروف ہیں وہ اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ اس کو بھی کلام اللہ اور قرآن کہا جاتا ہے اور اس سے مراد کلام نفسی قدیم کی عبارت و تعبیر ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنی مخلوق سے کلام کرتے ہیں تو وہ اپنے کلام قدیم کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ جو لوح محفوظ میں ان حروف و کلمات میں لکھا ہوا ہے

(جو اللہ تعالیٰ نے خود منتخب کئے ہیں) اور جن میں لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے کلام حادث کے ساتھ کلام نہیں کرتے کیونکہ حادث یعنی حروف و کلمات وہ اللہ کے کلام پر دلالت کرتے ہیں خود کلام نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہو کیونکہ دیگر صفات کی طرح حق تعالیٰ کا کلام بھی مخلوق کے کلام کی طرح نہیں ہے۔

ثم اعلم ان مذهب الاشعري انه يجوز ان يسبح الكلام النفسى اى بطريق خرق العادة كما نبه عليه الباقلاني ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الا غرائبي و هو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلامه سبحانه لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك بل على طريق خرق العادة خص باسم الكليم۔ (شرح الفقه الاكبر ص 48)

(ترجمہ: جان لو کہ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ آدمی خرق عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ کا کلام سن سکے جیسا کہ امام باقلانی رحمہ اللہ نے اس کی تنبیہ کی ہے۔ علامہ ابو اسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ اس کو ممکن نہیں سمجھتے اور یہی امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ تو قرآن پاک کے یہ الفاظ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ان کا مطلب ہے کہ یہاں تک کہ آدمی وہ سنے جو اللہ کے کلام (نفسی) پر دلالت کرتا ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کر رہی تھی لیکن چونکہ وہ تحریر اور فرشتے کے بغیر سنی تھی اور خرق عادت کے طور پر سنی تھی اس وجہ سے ان کے لیے کَلِیم کا نام مخصوص ہوا۔)

حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے کلام سے مراد ان کا کلام نفسی (یعنی دل کی بات) ہے جو صفت ذاتی ہے، قدیم و ازلی ہے اور حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے۔ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کو نزق عادت کے طور پر سننا ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ سے کلام کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام

نے ان کا کلام نفسی نہیں سنا بلکہ ان کا کلام لفظی سنا یعنی ایسی آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی پر دلالت کرتی تھی۔

سلفیوں کا موقف

علامہ خلیل ہر اس قصیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

و خلاصة (مذهب اهل السنة والجماعة) في هذه المسئلة ان الله تعالى لم يزل متكلمًا اذا شاء وان الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته و قدرته فهو لم يزل ولا يزال۔ متكلمًا اذا شاء و ماتكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقًا منقصلًا عنه.....

والله سبحانه و تعالى نادى موسى بصوت و نادى آدم و حواء بصوت و ينادى عباده يوم القيامة بصوت و يتكلم بالوحي بصوت ولكن الحروف والا صوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه اصوات المخلوقين و حروفهم كما ان العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده فان الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته۔

..... ان الله قد نادى موسى و كلمه تكليما و ناجاه حقيقة من وراء حجاب و بلا واسطة ملك و خلاصة القول في ذلك ان القرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ و اليه يعود والله تكلم به على الحقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره..... والله تكلم بحروفه و معانيه بلفظ نفسه ليس شئ منه كلاما لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما والله تكلم ايضا بصوت نفسه۔

(قل نزله روح القدس من ربك بالحق) يدل على ان ابتداء نزوله من عند الله عز وجل و ان روح القدس جبريل عليه السلام تلقاه عن الله سبحانه بالكيفية التي يعلمها۔ (ص 88-92)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفیوں کا کلام الہی کے بارے میں مذہب یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ ازل سے یہ صفت رکھتے ہیں کہ وہ جب چاہیں کلام یعنی بات کر سکتے ہیں۔ صفت کلام (بات کر سنا) ان کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ اپنے ارادے اور اپنی قدرت سے جب چاہیں بات کر سکتے ہیں۔ لہذا وہ ازل سے ابد تک جب چاہیں بات کر سکتے ہیں اور اللہ تعالیٰ جو بات اور کلام کرتے ہیں وہ ان کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے، (یعنی وہ ان کی ذات سے صادر ہوتا ہے) وہ مخلوق نہیں ہے، اور نہ ہی وہ ان کی ذات سے جدا ہے.....

اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو آواز سے پکارا اور آدم و حواء علیہما السلام کو آواز سے پکارا اور وہ اپنے بندوں کو قیامت کے دن آواز سے پکاریں گے اور آواز کے ساتھ وحی کے ذریعہ بات کریں گے۔ لیکن وہ حروف اور وہ آوازیں جن سے اللہ تعالیٰ کلام کرتے ہیں ان کی صفت ہیں ان کی مخلوق نہیں ہیں اور نہ ہی وہ مخلوق کی آوازوں اور ان کے حروف کی مثل ہیں جیسا کہ وہ علم جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس علم کی مثل نہیں ہے جو ان کے بندوں کا ہے کیونکہ اپنی صفات میں اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی طرح نہیں ہیں۔..... اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو پکارا اور ان سے حقیقہ کلام کیا اور ان سے سرگوشی کی پردے کے پیچھے سے اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر..... اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن عربی اللہ کا کلام ہے نازل شدہ اور اللہ کی مخلوق نہیں ہے۔ قرآن کی ابتدا اللہ سے ہوئی اور بالآخر انہی کی طرف واپس لوٹ جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کا حقیقی تکلم کیا لہذا عربی قرآن ہیئتہ ان کا کلام ہے کسی دوسرے کا نہیں..... اللہ تعالیٰ نے اس کے حروف و معانی کا اپنے الفاظ سے تکلم کیا۔ اس کا کچھ بھی حصہ دوسرے کا کلام مثلاً حضرت جبریل کا یا حضرت محمد ﷺ کا نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کلام کرتے ہیں تو اپنی آواز سے کرتے ہیں۔

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ اِس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قرآن پاک کے نزول کی ابتدا اللہ عزوجل کے پاس سے ہوئی اور حضرت جبریل علیہ السلام نے اس کو اللہ سبحانہ سے حاصل کیا اس کیفیت کے ساتھ جس کو اللہ ہی جانتے

ہیں۔)

خلیل ہر اس عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

و دلت هذه الآيات ايضا على ان القرآن منزل من عند الله بمعنى ان الله تكلم بصوت سمعه جبريل عليه السلام فنزل به و اداه الى رسول الله ﷺ كما سمعه من الرب جل شانہ۔ (ش 92)

(ترجمہ: قرآن پاک کے اللہ کے پاس سے نازل کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کو اپنی آواز سے پڑھا جس کو جبریل علیہ السلام نے سنا اور پھر جیسا سنا تھا ویسا ہی رسول اللہ ﷺ کو پہنچا دیا)۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

ولهذا كانت عقيدة اهل السنة والجماعة ان الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما شاء، كيف شاء بحرف و صوت لا يماثل اصوات المخلوقين..... قلنا انه بحرف و صوت لا يشبه اصوات المخلوقين..... فكلام الله لموسى كلام حقيقي بحرف و صوت سمعه فلماذا جرت بينهما محاوره۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 230)

(ترجمہ: اسی لیے اہل السنۃ والجماعۃ کا۔ یعنی سلفیوں کا۔ عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں، جو چاہتے ہیں اور جیسے چاہتے ہیں حرف و آواز کے ساتھ حقیقی طور پر کلام کرتے ہیں لیکن اللہ کی آواز مخلوق کی آوازوں کی مثل نہیں ہے..... ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام حرف و آواز کے ساتھ ہوتا ہے جو مخلوق کی آوازوں کی مثل نہیں ہے..... سو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا کلام حقیقی تھا یعنی حرف و آواز کے ساتھ تھا جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سنا اور اسی وجہ سے ان کے درمیان گفتگو ہوئی۔

حاصل کلام

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت کلام سے مراد وہ صفت ازل ہی ہے جس کی

وجہ سے اللہ تعالیٰ جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف و آواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں جو مخلوق کے حروف و آواز کی مثل نہ ہوں۔

اشاعرہ اور سلفیوں کے درمیان صفت کلام میں فرق

1- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے اور علم و حیات کی طرح ذات الہی کو لازم ہے جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

2- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اور حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے جبکہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف و آواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

3- اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے جبکہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کے مذہب کی وجہ

1- اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے ساتھ قدیم ہیں یعنی ازل سے ہیں اور ازل ہی سے اپنی تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں اور جو ذات ایسی ہو وہ حوادث کا محل نہیں ہوتی۔

2- علاوہ ازیں بولنے کا فعل اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کو لاحق ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا کوئی حصہ بولتا ہے اور وہ حصہ بطور آلہ و جارحہ کام کرتا ہے۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ عقیدہ طحاویہ جو سلفیوں کے نزدیک بھی معتبر ہے اس میں ہے تعالیٰ عن الحدود و الغایات..... والارکان والاعضاء والادوات (یعنی اللہ تعالیٰ بلند و بالا ہیں حدود و غایات سے..... اور ارکان و اعضاء اور آلات ہونے سے)۔

باب: 9

فصل: 5

رحمت، غضب، فرح، خجک (ہنسنا) وغیرہ

رحمت، غضب اور فرح وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جن کا ظاہری مطلب وہ نفسی کیفیات ہیں جو ان کے اسباب پائے جانے پر ثابت ہوتی ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ جو اصل اہل سنت ہیں وہ نصوص میں مذکور ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کا ظاہری مطلب مراد نہیں لیتے اور ان کے حقیقی معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا ظاہری معنی لیتے ہیں البتہ اللہ تعالیٰ میں پائی جانے والی ان نفسی کیفیات کی مخلوق کی کیفیات کے ساتھ مشابہت کی نفی کرتے ہیں۔ آگے ہم سلفیوں کے موقف کی تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

رحمت الہی

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

وقد دل علی ثبوت رحمة الله تعالى الكتاب والسنة والاجماع والعقل.....

وانکر الاشاعرة وغيرهم من اهل التعطيل ان يكون الله تعالى متصفا بالرحمة، قالوا لان العقل لم يدل عليها وثانيا لان الرحمة رقة و ضعف و تطامن للمرحوم وهذا لا يليق بالله عز وجل لان الله اعظم من ان يرحم بالمعنى الذى هو الرحمة ولا يمكن ان يكون لله رحمة. قالوا المراد بالرحمة ارادة الاحسان او الاحسان نفسه اى اما النعم او ارادة النعم۔

العقل يدل على الرحمة فهذه النعم المشهودة والمسموعة وهذه النعم المدفوعة ما سببها؟ ان سببها الرحمة بلا شك ولو كان الله لا يرحم العباد ما اعطاهم النعم ولا دفع عنهم النعم (شرح العقيدة الواسطية ص 37، 38)

(ترجمہ: ہم اس کا جواب دو طرح سے دیتے ہیں: تسلیم سے اور عدم تسلیم سے۔) تسلیم کا طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عقل رحمت (اللہ کے دل کے پیچھے) کے وجود پر دلالت نہیں کرتی لیکن شرعی دلیل تو کرتی ہے غرض رحمت عقلی دلیل سے نہ سہی کسی اور دلیل سے ثابت تو ہوئی۔ اور تمام اہل دانش کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ کسی خاص دلیل کے معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدلول بھی معدوم ہو کیونکہ مدلول کے وجود پر کبھی کوئی اور دلیل موجود ہوتی ہے..... غرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ رحمت الہی عقل سے ثابت نہیں ہے تو وہ شرعی دلیل سے تو ثابت ہے اور کتنی ہی چیزیں ہیں کہ جن کے وجود پر متعدد دلائل ہوتے ہیں۔

ربا عدم تسلیم کا طریقہ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ عقل رحمت کے وجود پر دلالت نہیں کرتی خود باطل ہے اور ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عقل بھی اس کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔ آخر یہ محسوس و موجود نعمتوں اور دفع کی ہوئی تکلیفوں کا سبب کیا ہے؟ بلاشبہ ان کا سبب رحمت الہی ہے۔ اگر اللہ اپنے بندوں پر رحم نہ کرتا ہوتا تو ان کو یہ نعمتیں عطا نہ کرتا اور ان سے تکلیفیں دور نہ کرتا۔

اللہ تعالیٰ کا راضی ہونا

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

فرضى الله صفة ثابتة لله عز وجل وهي في نفسه وليست شيئا منفصلا عنه كما يدعيه اهل التعطيل.....

الرضى صفة من الله وهي صفة حقيقية متعلقة بمشيتة فهمي من الصفات الفعلية يرضى عن المومنين، وعن المتقين..... ولا يرضى عن القوم الكافرين

فتأمل الآن كيف سلخوا هذه الصفة العظيمة التي كل مومن يرجوها ويوملها كل انسان لو سألته ماذا تريد قال اريد رحمة الله (شرح العقيدة الواسطية ص 37)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی رحمت کے وجود پر قرآن، سنت، اجتماع اور عقل یہ چاروں ہی دلیل ہیں.....)

اشاعرہ اور دیگر اہل تعطیل (یعنی اہل تفویض) اللہ تعالیٰ کے رحمت کے ساتھ متصف ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں (اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ) عقل اس کے وجود پر دلالت نہیں کرتی، اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) رحمت دل کے نرم ہونے اور پیچھے کو کہتے ہیں اور یہ بات اللہ عزوجل کے لائق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے کہیں بڑے ہیں کہ وہ اس کیفیت کے ساتھ متصف ہوں۔ غرض یہ ممکن نہیں کہ اللہ کیلئے رحمت (یعنی دل پیچھے) کی کیفیت ہو۔ (اس لئے متاخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں) انہوں نے کہا کہ رحمت سے مراد احسان کرنا ہے یا احسان کا ارادہ کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ رحمت سے مراد یا تو نعمتیں ہیں یا نعمتیں دینے کا ارادہ کرنا ہے۔

ذرا غور کرو کہ انہوں نے (یعنی اشاعرہ وغیرہ نے) اس عظیم صفت یعنی دل کے پیچھے کا انکار کیا جس کا ہر انسان امیدوار ہے کیونکہ جس کسی سے بھی پوچھا جائے کہ تم کیا چاہتے ہو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں اللہ کی رحمت چاہتا ہوں)

علامہ شمیم مزید لکھتے ہیں۔

نحن نرد عليهم قولهم من وجهين: بالتسليم والمنع

التسليم ان نقول هب ان العقل لا يدل عليها ولكن السمع دل عليها فثبتت بدليل آخر. والقاعدة العامة عند جميع العقلاء ان انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول لانه قد ثبت بدليل آخر..... فهب ان الرحمة لم تثبت بالعقل لكن ثبت بالسمع وكم من اشياء ثبتت بادلة كثيرة

اما المنع فنقول ان قولكم ان العقل لا يدل على الرحمة قول باطل بل

ولا یرضی عن القوم الفاسقین.....

و وصف الله تعالى بالرضى ثابت بالدلیل السمعی..... وبالذلیل العقلی فان کونه عزوجل ینیب الطائعتین و یجزیہم علی اعمالہم و طاعتہم یدل علی الرضا (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 139)

(ترجمہ: اللہ کی رضا مندی ایسی صفت ہے جو اللہ عزوجل کیلئے ثابت ہے اور جو اللہ کے نفس کی چیز ہے اللہ سے علیحدہ نہیں ہے جیسا کہ اہل تعطیل دعویٰ کرتے ہیں.....)

رضا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور یہ صفت حقیقی ہے جس کا تعلق ان کی مشیت سے ہے، تو یہ ان کی صفات فعلیہ میں سے ہے۔ وہ مومن اور فاسقوں سے راضی ہوتے ہیں..... اور کافروں اور فاسقوں سے راضی نہیں ہوتے۔

اللہ تعالیٰ کیلئے رضا کی صفت دلیل شرعی سے ثابت ہے..... اور دلیل عقلی سے بھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزاروں کو ان کے نیک اعمال پر ثواب اور جزا دینا ان کی رضا پر دلالت کرتا ہے۔)

اللہ تعالیٰ کا غضبناک ہونا علامہ شمیم لکھتے ہیں:

الغضب صفة ثابتة لله تعالى على الوجه اللائق به وهي من صفاته الفعلية (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 141)

(ترجمہ: غضب و غصہ ایسی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کیلئے اس طور پر ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لائق ہے اور یہ صفت فعلیہ ہے۔)

فَلَمَّا اسْفَوْنا اَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ

ففيها رد على من فسروا السخط و الغضب بالا انتقام لان اهل التعطيل الاشعرية وغيرهم يقولون ان المراد بالسخط و الغضب الانتقام او ارادة الاله

ولا يفسرون السخط و الغضب بصفة من صفات الله يتصف بها هو نفسه فيقولون غضبه اى انتقامه او ارادة انتقامه۔ فهم اما ان يفسروا الغضب بالمفعول المنفصل عن الله و هو الانتقام او بالارادة لانهم يقولون بها ولا يفسرونه بانه صفة ثابتة لله على وجه الحقيقة تليق به و نحن نقول لهم بل السخط و الغضب غير الانتقام، و الانتقام نتيجة الغضب و السخط كما نقول ان الثواب نتيجة الرضى فالله سبحانه و تعالى يسخط على هؤلاء القوم و يغضب عليهم ثم ينتقم منهم۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ للعنيمين ص 145)

(ترجمہ: آیت فَلَمَّا اسْفَوْنا اَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ۔

جب انہوں نے ہمیں غصہ دلایا تو ہم نے ان سے انتقام لیا۔

اس آیت میں اشاعرہ اور دوسرے اہل تعطیل پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کے سخط و غضب سے مراد یا تو انتقام ہے یا ارادۂ انتقام ہے اور یوں نہیں کہتے کہ سخط و غضب اللہ کی ایک صفت ہے جس کے ساتھ وہ خود متصف ہوتا ہے۔ غرض وہ غضب کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ سے جدا مفعول ہے جو انتقام یا ارادۂ انتقام ہے اور یوں نہیں کہتے کہ وہ صفت ہے جو اپنے حقیقی معنی میں (یعنی دل میں مخالفانہ جوش و ابال کے معنی میں) اللہ کے لیے اس طرح سے ثابت ہے جو اس کے شایان شان ہے۔

اور ہم ان سے کہتے ہیں کہ سخط و غضب انتقام سے علیحدہ چیز ہے کیونکہ انتقام سخط و غضب کا نتیجہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب اللہ تعالیٰ کی رضا کا نتیجہ ہے (اور خدا اندر باطن کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔ غرض آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر سخط و غضب کرتے ہیں پھر اس کے نتیجہ میں ان سے انتقام لیتے ہیں)۔

علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

فَلَمَّا اسْفَوْنا اَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ۔

فالاسف يستعمل بمعنى شدة الحزن و بمعنى شدة الغضب و السخط و المراد في الآية و الانتقام المجازاة بالعقوبة ماخوذاً من النعمة و هي شدة

فالجواب لا يلزم ان يكون مماثلاً للمخلوق لان الذي قال يضحك هو الذي انزل عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 265) (ترجمہ: مذکورہ حدیث میں اللہ عزوجل کیلئے تنگ یعنی ہنسنے کا ذکر ہے اور وہ ہنسنا حقیقی ہے لیکن وہ مخلوق کے ہنسنے کی طرح نہیں ہے بلکہ ایسا ہے جو اللہ کی عظمت و جلال کے شایان شان ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ہم اس کی مثال بتا سکیں کیونکہ یہ جائز نہیں کہ ہم کہیں کہ اللہ کیلئے منہ ہے یا دانت ہیں وغیرہ لیکن ہم اللہ کیلئے ہنسنے کو ثابت مانتے ہیں اس طور پر جو اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہنسنے کو ثابت کرنے سے لازم آتا ہے کہ اللہ مخلوق کی مثل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ مخلوق کی مثل ہو کیونکہ جس رسول نے یہ فرمایا کہ اللہ ہنستے ہیں انہی پر یہ آیت بھی نازل ہوئی لیس کمثله شيء یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

يثبت اهل السنة والجماعة الضحك لله عزوجل كما افاده هذا الحديث وغيره على المعنى الذي يليق به سبحانه والذي يليق به سبحانه والذي لا يشبهه ضحك المخلوقين عند ما يستخفهم الفرح او يستفزهم الطرب بل هو معنى يحدث في ذاته عند وجود مقتضيه و انما يحدث بمشيئته و حكمته فان الضحك انما ينشأ في المخلوق عند ادراكه لامر عجب يخرجه عن نظائره وهذه الحالة المذكورة في هذا الحديث كذلك۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل الهراس۔ ص 105)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ یعنی سلفی اللہ عزوجل کے لیے ہنسنے کا اثبات کرتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو آدمیوں پر ہنستے ہیں جن میں سے ایک جو کافر تھا اس نے مومن کو قتل کیا۔ پھر قاتل خود مسلمان ہو گیا اور جہاد میں شہید ہوا۔ اور اس طرح دونوں جنت میں گئے۔ اہل السنۃ والجماعۃ ہنسنے کا اثبات اس معنی میں کرتے

الكرامة والسخط (شرح العقيدة الواسطية لخليل هراس۔ ص 57)

(ترجمہ: اسف کے لفظ کا استعمال شدت حزن اور شدت غضب و غصہ کے معنی میں ہے اور آیت میں شدت غضب ہی مراد ہے اور انتقام کا مطلب ہے سزا کے ساتھ بدلہ دینا۔ انتقام کا لفظ نقمہ سے ماخوذ ہے جو کراہت و غصہ کی شدت کو کہتے ہیں)۔ ابن ابی العز عقیدہ طحاویہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

يقال لمن تأول الغضب بارادة الانتقام والرضى بارادة الاحسان لم تأول ذلك فلا بد ان يقول ان الغضب غليان دم القلب والرضى الميل والشهوة و ذلك لا يليق بالله تعالى فيقال له غليان دم القلب في الآدمي امر ينشاء عن صفة الغضب لا انه الغضب (ص 525)

(ترجمہ: جو کوئی غضب کی تاویل کر کے اس کا معنی انتقام کا ارادہ کرنے کو اور رضا کا معنی احسان کا ارادہ کرنے کو بتائے اس سے اگر پوچھا جائے کہ تم یہ تاویل کیوں کرتے ہو تو وہ ضرور یہ کہے گا کہ غضب کا ظاہری حقیقی معنی ہے دل کے خون کا جوش مارنا اور رضا کا ظاہری مطلب ہے دل کا میلان کرنا اور خواہش کرنا اور یہ مطلب اللہ تعالیٰ کے لائق نہیں ہیں۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ آدمی کے دل میں خون کا جوش مارنا خود غضب نہیں ہے بلکہ یہ صفت غضب سے پیدا ہونے والی کیفیت ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا ہنسنا

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

ففي هذا اثبات الضحك لله عزوجل وهو ضحك حقيقي لكنه لا يماثل ضحك المخلوقين ضحك يليق بهلاله و عظمته ولا يمكن ان تمثله لاننا لا يجوز ان نقول ان لله فما او اسنانا او ما اشبه ذلك لكن ثبت الضحك لله على وجه يليق به سبحانه وتعالى۔

فاذا قال قائل يلزم من اثبات الضحك ان يكون الله مماثلاً للمخلوق

ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لائق ہے اور مخلوق کے ہنسنے کی مثل نہیں ہے جو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب خوشی اور طرب سے ان میں نشاط پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ ایسا معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں اس کے مقتضی کے موجود ہونے پر پیدا ہوتا ہے اور وہ اللہ کی مشیت اور حکمت سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ مخلوق میں ہنسی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ کسی عجیب و غریب بات کا ادراک کرتا ہے اور حدیث میں بھی ایسی ہی حالت مذکور ہے۔

و فی هذا الحديث اثبات صفة الفرح لله عز وجل..... و هو من صفات الفعل التابعة لمشيئته تعالى و قدرته فيحدث له هذا المعنى المعبر عنه بالفرح عندما يحدث عبده التوبة والاثابة اليه و هو مستلزم لرضاه عن عبده التائب و قبول توبته.....

ففرحه لا يشبه فرح احد من خلقه لا في ذاته ولا في اسبابه ولا في غاياته۔
فسببه كمال رحمة و احسانه التي يحب من عبادہ ان يتعرضوا لها و غايته اتمام نعمته على التائبين المنيبين۔

واما تفسير الفرح بلازمه و هو الرضى و تفسير الرضا بارادته الثواب فكل ذلك نفى و تعطيل لفرحه و رضاه سبحانه اوجبه سوظن هولاء المعطلة بربهم حيث توهموا ان هذه المعاني تكون فيه كما هي في المخلوق۔ تعالى الله عن تشبيههم و تعطيلهم۔ (شرح العقيدة الواسطية لخليل الهراس ص 104، 105)
(ترجمہ: حدیث کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کے توبہ کرنے پر اس بندے سے کہیں زیادہ خوش ہوتے ہیں جس کو صحرا میں اپنی گمشدہ سواری واپس مل گئی ہو۔

اس حدیث میں اللہ عزوجل کے لیے خوشی کی صفت کا اثبات ہے..... جو کہ صفات فعلیہ میں سے ہے۔ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہوتی ہیں۔ تو بندے کے اللہ کی طرف توبہ کرنے اور رجوع کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ میں ایسا معنی پیدا ہوتا ہے جس کو خوشی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ حالت تقاضا کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والے بندے سے راضی ہو جائیں اور اس کی توبہ کو قبول کر لیں۔

غرض اللہ کی خوشی کسی مخلوق کی خوشی کی طرح نہیں ہے نہ تو ذات میں اور نہ اسباب میں اور نہ غایت میں۔ اللہ کی خوشی کا سبب اس کی کمال رحمت اور اس کا احسان ہے جس کی وجہ سے بندوں پر واجب ہے کہ وہ اس کا سہارا لیں، اور اس کی غایت یہ ہے کہ توبہ کرنے والوں اور رجوع کرنے والوں پر اللہ تعالیٰ اپنی نعمت کا اتمام کریں۔

خوشی کی تفسیر اس کے لازم معنی یعنی رضا مندی کے ساتھ کرنا اور رضا مندی کی تفسیر ثواب دینے کے ارادے سے کرنا اللہ کی خوشی اور رضا مندی کی صفت کی نفی کرنے اور تعطیل کرنے کے مرادف ہے ہے جس کا سبب اہل تعطیل کی یہ بدگمانی ہے کہ یہ معافی اللہ میں بھی اسی طرح سے ہوتے ہیں جیسے کہ مخلوق میں ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کی تعطیل و تشبیہ سے بلند و بالا ہیں۔

علامہ تیسین سلفیوں کے عقیدے کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
فاهل السنة والجماعة يشتون هذه المعاني لله عز وجل على سبيل الحقيقة لكن اهل التحريف يقولون لا يمكن ان يوصف الله بها ابدًا لكن ذكر مكر الله و مكرهم من باب المشاكلة اللفظية والمعنى مختلف مثل رضى الله عنهم و رضىوا عنه۔ (المائدة: 119)

و نحن نقول لهم هذا خلاف ظاهر النص و خلاف اجماع السلف۔
وقد قلنا سابقا اذا قال قائل انت لنا بقول لابی بكر او عمر او عثمان او على يقولون فيه ان المراد بالمكر والكيد والاستهزاء والخداع الحقيقة۔

فنقول لهم نعم هم قرءوا القرآن و آمنوا به و كونهم لم ينقلوا هذا المعنى «بتبادر الى معنى آخر يدل على انهم اقروا به وان هذا اجماع، و لهذا يكفيننا ان نقول في الاجماع لم ينقل عن واحد منهم خلاف ظاهر الكلام و انه فسر الا ضى بالثواب او الكيد بالعقوبة..... و نحو ذلك۔ (شرح العقيدة الواسطية للعنمين۔ ص 183)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ۔ یعنی سلفی۔ یہ معانی اور کیفیات اللہ تعالیٰ کے لیے ان

کے حقیقی معنوں میں ثابت مانتے ہیں لیکن اہل تحریف۔ یعنی متاخرین اشاعرہ و ماتریدہ۔ کہتے ہیں کہ ان معانی و کیفیات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا کبھی بھی ممکن نہیں ہے، اور قرآن پاک میں جو اللہ کے مکر اور کافروں کے مکر کا ذکر ہے تو مشاکلت یعنی ہم شکل ہونے کی وجہ سے ہے ورنہ اللہ کا مکر اور معنی میں ہے اور کافروں کا مکر اور معنی میں ہے جیسا کہ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ میں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ متاخرین اشاعرہ کی بات ظاہر نص کے بھی خلاف ہے اور سلف کے اجماع کے بھی خلاف ہے..... اگر کوئی ہم سے کہے کہ تم اجماع کا دعویٰ کرتے ہو تو ہمیں حضرت ابو بکر یا حضرت عمر یا حضرت عثمان یا حضرت علی رضی اللہ عنہم کا کوئی قول لا کر دکھاؤ جس میں وہ کہتے ہوں کہ مکر، کید، استہزاء اور خداع سے ان کا حقیقی معنی مراد ہے۔

ہم ان سے کہتے ہیں کہ ہاں۔ صحابہ و تابعین نے قرآن پڑھا اور اس پر ان کا ایمان تھا پھر بھی ان سے یہ بات منقول نہیں کہ انہوں نے ظاہر اور متبادر معنی چھوڑ کر کوئی دوسرا معنی لیا ہو۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ صحابہ و تابعین نے ظاہری و حقیقی معنی ہی کا اقرار کیا اور یہی اجماع ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے لیے یہ کافی ہے کہ ہم اجماع کے ثابت ہونے میں اتنا کہہ دیں کہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ظاہری معنی کے خلاف منقول نہیں ہے اور نہ ہی یہ منقول ہے کہ ان میں سے کسی ایک نے بھی رضا کی تفسیر ثواب سے اور کید کی تفسیر سزا سے کی ہو۔

علامہ غنیمین کی مذکورہ بالا عبارتوں سے جو نکات حاصل ہوئے وہ یہ ہیں

(i) 1۔ سلفیوں کے مخالف لوگ ان صفات کا انکار اس دلیل سے کرتے ہیں کہ امور حادث ہیں اور حادث صرف حادث کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔ ان لوگوں کی یہ بات باطل ہے کیونکہ اس میں نص کے ساتھ مقابلہ ہے۔

(ii) کسی فعل کے حادث ہونے سے فاعل کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

سلفی اس بات کے دعویدار ہیں کہ اشاعرہ و ماتریدہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں۔

2۔ جس کسی سے بھی پوچھا جائے کہ تم کیا چاہتے ہو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں اللہ کی رحمت چاہتا ہوں۔

3۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عقل ان صفات کے وجود پر دلالت نہیں کرتی۔ سلفی کہتے ہیں کہ رحمت وغیرہ عقل سے ثابت نہیں ہے تو کیا ہوا؟ شرعی دلیل تو اس کو ثابت کرتی ہے۔

4۔ اشاعرہ کا قول ظاہر نص اور اجماع سلف کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں

1۔ اشاعرہ و ماتریدہ کے بارے میں بار بار یہ تاثر دینا کہ وہ ان صفات فعلیہ کے منکر ہیں بہت ظلم ہے کیونکہ ان کے متقدمین ہوں یا متاخرین سب ہی قرآن و حدیث میں مذکور ان صفات فعلیہ کو خواہ وہ خشک (ہنسنا) ہو، رحمت ہو، غضب ہو یا استہزاء وغیرہ ہو سب کو مانتے ہیں۔ پھر متقدمین ان کے ظاہر و حقیق معنی نہیں لیتے کیونکہ وہ تو بدلنے والی اندرونی و نفسی کیفیات ہیں بلکہ ان کو صفات مانتے ہیں اور ان کے معنی اور ان کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ متاخرین بھی متقدمین ہی کے قول کو ترجیح دیتے ہیں لیکن سلفیوں اور دیگر گمراہوں کے مقابلہ میں ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو۔

2۔ علامہ غنیمین کا یہ کہنا کہ ہر شخص اللہ کی رحمت چاہتا ہے، خود اس کا تقاضا کرتا ہے کہ رحمت سے نفسی کیفیت مراد نہ ہو بلکہ اس کی غایت یعنی عطا مراد ہو کیونکہ کون شخص ہوگا جو یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی نفسی کیفیت اس وقت تختی کی ہے اور وہ چاہتا ہے اللہ تعالیٰ کی وہ کیفیت تبدیل ہو کر رحمت کی کیفیت یعنی دل کی نرمی پیدا ہو جائے۔ آدمی کی اصل غرض اللہ کی عطا سے ہوتی ہے اللہ کی نفسی و اندرونی کیفیت سے نہیں۔

3- قرآن و حدیث میں ان صفات فعلیہ کا ذکر ہے لیکن ان کی حقیقت مذکور نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قرآن و حدیث میں ان کا ذکر کس خاص معنی میں ہوا ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے لیے یہ صفات نفسی و اندرونی کیفیات کے معنی میں ہوں عقل اس کو درست نہیں سمجھتی جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان صفات کو نفسی کیفیات کے معنی میں لینے سے عقل انکار کرتی ہے اور ربی شرع تو اس نے ان کا کوئی معنی متعین نہیں کیا۔ غرض مذکور معنی میں کوئی شرعی دلیل بھی ان صفات کا اثبات نہیں کرتی۔ اس لیے اشاعرہ کی بات نص کے مخالف نہیں ہے۔ ایک اور دلیل جو سلفیوں کے خلاف جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے ہمیں یہ علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا باطن کیا ہے اور ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح ہمیں یہ علم نہیں کہ اللہ کا نفس کیا ہے۔

4- صحابہ و تابعین سے ان صفات کا نہ کوئی حقیقی و ظاہری معنی منقول ہے اور نہ کوئی مجازی معنی منقول ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سوال کرتے تھے۔ یہودیوں میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں تجسیم و تشبیہ کا تصور تھا عربوں میں نہ تھا، اس لیے عربوں کو نہ سوال کی ضرورت محسوس ہوئی اور نہ ہی ان کو صفات فعلیہ (رحمت، غضب، استہزاء و مکر وغیرہ) میں اور صفات ذاتیہ خیرہ (ہاتھ، پاؤں، پنڈلی، چہرے وغیرہ) میں ظاہری و حقیقی معنی لینا متبادر ہوا بلکہ انہوں نے ان کے معنی کو اللہ کے سپرد رکھا اور یہی روش امام مالک رحمہ اللہ نے صفات میں اختیار کی (ذات کے اجزاء و اعضاء میں نہیں جیسا کہ ہم پہلے ایک جگہ ذکر کر آئے ہیں)۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا استواء کا ظاہری معنی (یعنی بلند ہونا اور قرار پکڑنا) معلوم ہے لیکن (اللہ تعالیٰ میں) اس کی کیفیت (یعنی حقیقت) معلوم نہیں اور اس (استواء) پر (حقیقت و کیفیت کے درپے ہوئے بغیر) ایمان واجب ہے اور اس (کے حقیقی معنی) کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔ (البتہ دیگر نصوص پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ (کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء تجلیاتی ہے۔ استوائے ذاتی کے

خلاف دلائل چونکہ پہلے ذکر ہوئے ہیں اس لیے اس کا احتمال نہ رہا صرف استوائے صفاتی اور استوائے تجلیاتی کا احتمال رہا۔ اور چونکہ علو صفاتی تو ہر جگہ یکساں ہے اس لیے عرش پر جو علو ہے وہ علو تجلیاتی متعین ہوا)۔ یہ حدیث کہ رحمن کا دایاں ہاتھ سخاوت سے بھرا ہوا ہے اس کے بارے میں کلام کرتے ہوئے امام ترمذی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”اس حدیث کو ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے اس کے معنی کی تفسیر و تاویل کئے بغیر (یعنی اس کے حقیقی معنی یا مجازی معنی لئے بغیر) ہمارا اس پر ایمان ہے۔ بہت سے ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، مالک بن انس، سفیان بن عیینہ اور عبد اللہ بن مبارک رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ ہم ان باتوں کو جیسی وہ ہیں (یعنی حقیقی یا مجازی معنی کی تعیین کئے بغیر) روایت کریں گے اور یہ بھی نہیں پوچھیں گے کہ ان کی کیفیت کیا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صفات فعلیہ سے اگر اندرونی نفسی کیفیات مراد ہوں تو اس پر اجماع نہیں ہے بلکہ اجماع تو سکوت و تفویض پر ہے۔ تنبیہ: پانچویں نکتہ کا جواب ہم نے اگلی فصل میں دیا ہے۔

حدث له الكلام فالساكت لغير آفة يسمي متكلماً بالقوة بمعنى انه يتكلم اذا شاء وفي حالة تكلمه يسمي متكلماً بالفعل.....

وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفى في علم الكلام المذموم لم يرد نفيه ولا اثباته في كتاب ولا سنة۔ وفيه اجمال۔ فان اريد بالنفي انه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شئ من مخلوقاته المحدثه ولا يحدث له وصف متجدد لم يكن فهذا نفى صحيح۔ وان اريد به نفى الصفات الاختيارية من انه لا يفعل ما يريد ولا يتكلم بما شاء اذا شاء ولا انه يغضب و يرضى لا كاحد من الوري ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والا ستواء والا تيان كما يليق بحلاله وعظمته فهذا نفى باطل۔

واهل الكلام المذموم يطلقون نفى حلول الحوادث فيسلم السنن للمتكلم ذلك على ظن انه نفى عنه سبحانه مالا يليق بحلاله۔ فاذا سلم له هذا النفي الزمه نفى الصفات الاختيارية وصفات الفعل وهو غير لازم له..... (شرح العقيدة الطحاوية)

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ ازل سے متصف ہیں خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا صفات فعل ہوں۔ یہ عقیدہ رکھنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہوئے ہوں جس کے ساتھ وہ پہلے متصف نہ تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی سب صفات کامل صفات ہیں اور ان میں سے کسی بھی صفت کا فقدان صفت نقص ہے۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی کمال حاصل ہو جس کے حاصل ہونے سے پہلے اس کمال کی خدان میں موجود ہو۔ البتہ اس ضابطہ سے صفات فعل اور صفات اختیاریہ وغیرہ مستثنیٰ ہیں جیسے خلق، تصویر یعنی صورت بنانا موت دینا، زندگی دینا، تنگی کرنا، کشادگی کرنا، استواء، آنا، اترنا، غضب، رضا وغیرہ جن کے بارے میں خود اللہ نے اور ان کے رسول نے اللہ کے لیے بیان کیا ہوا اگرچہ ہمیں ان کی کنہ اور حقیقت معلوم نہ ہو..... لیکن ان کا اصل معنی معلوم ہے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے جب اللہ تعالیٰ کے ارشاد اُسْتُوْی عَلٰی

باب: 9

فصل: 6

کیا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوتا ہے

سلفیوں کا موقف

ابن ابی العز لکھتے ہیں

ای ان الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال: صفات الذات و صفات الفعل۔ ولا يجوز ان يعتقد ان الله وصف بصفة بعد ان لم يكن متصفاً بها لان صفاته سبحانه صفات كمال و فقديها صفة نقص ولا يجوز ان يكون قد حصل له الكمال بعد ان كان متصفاً بضده۔ ولا يرد على هذه صفات الفعل والصفات الاختيارية۔ ونحوها كالخلق والتصوير والامانة والاحياء والقبض والبسط والاستواء والاتيان والمحيى والنزول والغضب والرضا ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصف به رسوله و ان كنا لا ندرک کنهه و حقيقته التي هي تاويله..... ولكن اصل معناه معلوم لنا كما قال الامام مالك ؓ لما سئل عن قوله تعالى ثم استوى على العرش وغيرها كيف استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول و ان كانت هذه الاحوال تحدث في وقت دون وقت كما في حديث الشفاعة ان ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله لان هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع ولا يطلق عليه انه حدث بعد ان لم يكن الا ترى ان من تكلم اليوم و كان متكلماً بالامس لا يقال انه حدث له الكلام ولو كان غير متكلم لانه آفة كالصغر والخرس ثم تكلم يقال

العزیز کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ استوا کا ہمیں علم ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اگرچہ یہ احوال کبھی وقت ہوتے ہیں اور کسی وقت نہیں ہوتے جیسا کہ حدیث شفاعت میں ہے ”میرا رب آج جتنا غضبناک ہے اتنا نہ پہلے ہوا اور نہ آئندہ ہوگا۔“ لیکن ان احوال کا حدوث اس اعتبار سے محال نہیں ہے اور نہ ہی اس کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حالت اب پیش آئی ہے جب کہ پہلے نہ تھی۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جو شخص آج بات کر رہا ہے اور جو گزشتہ کل بھی بات کر چکا ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کو بات کرنا پیش آیا ہے۔ ہاں اگر وہ پہلے سے کسی غارضہ کی وجہ سے نہ کرتا ہو اور گونگا یا بہت چھوٹا بچہ ہو پھر وہ بولنے لگے اس وقت کہتے ہیں کہ یہ بولنے لگا ہے اور بات کرنا اس کو پیش آیا ہے۔ پس جو شخص کسی غارضہ کے بغیر خاموش ہو اس کو متکلم بالقوہ کہا جاتا ہے بایں معنی کہ وہ جب چاہے بول سکتا ہے۔ اور بولنے کی حالت میں اس کو متکلم بالفعل کہا جاتا ہے.....

وہ علم کلام جو قابل مذمت ہے اس میں اللہ تعالیٰ میں حوادث کے حلول کی نفی کی گئی ہے حالانکہ قرآن و سنت میں اس کی نہ نفی ہے اور نہ اثبات ہے۔ اور اس میں اجمال ہے۔ تو اگر حلول حوادث کی نفی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقدس ذات میں اس کی حادث خلوقات میں سے کوئی بھی حلول نہیں کرتی اور یہ مراد ہو کہ اللہ کو کوئی ایسا نیا وصف حاصل نہیں ہوتا جو ان میں پہلے سے نہ ہو تو یہ نفی صحیح ہے۔ اور اگر اس سے مراد صفات اختیار یہ کی نفی ہو کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے اس کو نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ جب چاہے اور جو چاہے کلام نہیں کرتا اور نہ وہ غضبناک ہوتا ہے اور نہ راضی ہوتا ہے کسی مخلوق کی طرح نہیں اور جو وصف اللہ نے اپنے لیے ذکر کیا ہے مثلاً نزول اور استواء اور آنا اس طرح سے جو کہ اللہ کی شایان شان ہے اس سے متعسف نہیں ہوتا تو یہ نفی باطل ہے۔

مذموم علم کلام والے اللہ تعالیٰ میں حوادث کے حلول کی نفی کا قول کرتے ہیں اور سنی ان کی بات سن کر اور یہ خیال کر کے کہ نفی ایسی چیز سے کی گئی ہے جو اللہ جل جلالہ کے لائق نہیں ہے اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ جب سنی اتنی بات تسلیم کر لیتے ہیں تو علم کلام

والے اس پر صفات اختیار یہ اور صفات فعل کی نفی لازم کر دیتے ہیں حالانکہ ان کی نفی لازم نہیں آتی۔)

ابن ابی العزیز لکھتے ہیں:

لا یوصف اللہ بشئ یتعلق بمشیئہ و قدرہ اصلاً بل جمیع ہذہ الامور صفات لازمة لذاتہ قدیمہ ازلۃ فلا یرضی فی وقت دون وقت ولا یغضب فی وقت دون وقت کما قال فی حدیث الشفاعۃ ان ربی قد غضب الیوم غضباً لم یغضب قبلہ مثله و لن یغضب بعدہ مثله۔ و فی الصحیحین عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالیٰ یقول لا اهل الجنة یا اهل الجنة فیقولون لبیک ربنا و سعیدک و الخیر فی یدیک فیقول هل رضیتم فیقولون و مالنا لا نرضی یا رب و قد اعطیتنا ما لم تعط احدا من خلقک فیقول الا اعطیکم افضل من ذلک فیقولون یا رب و ای شیء افضل من ذلک فیقول احل علیکم رضوانی فلا اسخط علیکم بعدہ ابدا۔

فیستدل بہ علی انه یحل رضوانہ فی وقت دون وقت و انه قد یحل رضوانہ ثم یسخط کما یحل السخط ثم یرضی لکن ہولاء احل علیہم رضوانا لا یتعقبہ سخط۔ و ہم قالوا لا یتکلم اذا شاء و لا یضحک اذا شاء ولا یغضب اذا شاء بل اما ان یجعلوا الرضی والغضب والحب والبغض هو الارادة او یجعلوها صفات اخرى۔ و علی التقدیرین فلا یتعلق شیء من ذلک لا بمشیئہ ولا بقدرتہ اذ لو تعلق بذلک لکان محلاً للحوادث۔

(شرح العقیدہ الطحاویہ ص 527)

(ترجمہ: اشاعرہ و ماتریدہ کے نزدیک صرف یہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی صفت کے ساتھ سرے سے متصف نہیں مانا جاتا جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ارادے اور قدرت سے ہو بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات کو لازم اور قدیم و ازلی صفات کہا جاتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ اللہ کبھی راضی ہوتے ہیں کبھی نہیں اور ایک وقت

میں غضبناک ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں حالانکہ حدیث شفاعت میں ہے کہ میرا رب آج جس قدر غضبناک ہے اس قدر نہ پہلے ہوا اور نہ آئندہ ہوگا۔ اور بخاری و مسلم میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اہل جنت سے کہیں گے کہ اے جنت والو تو وہ کہیں گے اے ہمارے رب لیلیک و سعدیک والخیر بیدیک۔ اللہ پوچھیں گے کہ کیا تم راضی ہو؟ جنت والے کہیں گے اے ہمارے رب ہم کیوں راضی نہ ہوں جب کہ آپ نے ہمیں وہ کچھ دیا ہے جو آپ نے اپنی مخلوق میں سے کسی اور کو نہیں دیا۔ اللہ پوچھیں گے کہ کیا میں تمہیں اس سے بھی بڑھیا چیز نہ دوں؟ جنتی کہیں گے کہ اے رب اس سے بڑھیا اور کیا چیز ہوگی؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے اپنی رضا مندی تمہارے لیے اتار دی اور اس کے بعد میں کبھی بھی تم سے ناراض نہ ہوں گا۔

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کی رضا مندی کبھی اترتی ہے اور کبھی نہیں اترتی اور اس پر دلیل ہے کہ کبھی اللہ راضی ہوتے ہیں پھر ناراض ہو جاتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ البتہ جنتیوں پر اللہ اپنی ایسی رضا مندی اتاریں گے کہ اس کے پیچھے غصہ نہ ہوگا۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے کہ اللہ جب چاہیں بات کر لیں اور جب چاہیں ہنس لیں اور جب چاہیں غصہ کر لیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یا تو رضا مندی، غضب، محبت و بغض سے مراد ارادہ ہے یا وہ ان کو کچھ اور ہی صفات بنا دیتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ چیزوں میں سے کسی کا تعلق نہ تو اللہ کے ارادے سے ہوتا ہے اور نہ ان کی قدرت سے ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کو مان لیا جائے تو اللہ کی ذات حوادث کا محل بنے گی۔

سلفیوں کے عقیدہ حلول حوادث کا اشاعرہ و ماتریدیہ کی طرف سے جواب

1۔ مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ ابن تیمیہ کی عبارت نقل کرتے ہیں:

”کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف

(ات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔ (حیات شیخ الاسلام حاشیہ ص 429)

ہم کہتے ہیں

اللہ کی ذات کی طرح ان کی صفات کو بھی جب ہم قدیم مانتے ہیں تو ہمیں اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ کس طرح سے ہے کیونکہ صفات کمال کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ازل سے لازم ہے اور وہ کیسے ہی ہو۔ لیکن جب ہم کچھ احوال کو حادث مانیں تو یہ دعویٰ کرنے کے لیے کہ وہ حوادث اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ہمیں اس دعوے پر دلیل بھی لانی پڑے گی محض یہ کہنا کہ قرآن و حدیث میں حوادث کلامیہ اور حوادث غصہیہ اور حوادث ملک و فرح کا ذکر ہے یہ ان حوادث کے اللہ تعالیٰ کی ذات میں حلول کی دلیل نہیں کیونکہ یہاں وہ احتمال موجود ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ نے قائم کیا ہے کہ صفت کے قدیم ہوتے ہوئے یہ اس کے تعلقات ہیں جو حوادث کے ساتھ قائم ہوتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جو کلام (یعنی دل کی بات یا کلام نفسی) حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ہوا وہ قدیم تھا۔ جب وہ خاص وقت آیا تو اس کلام قدیم کا تعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ قائم ہوا اور لوح محفوظ میں لکھے ہوئے حروف و کلمات کے مطابق ہوا میں آواز پیدا کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو سنائی گئی۔ خود حوادث اللہ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوتے۔ ابن ابی العزیز لکھتے ہیں انما یخلق اللہ الصوت فی الهواء کما قال ابو منصور الماتریدی وغیرہ (اللہ تعالیٰ ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ ابو منصور ماتریدی لیرہ نے کہا ہے۔ شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 190)

اس بات پر ظلیل ہر اس نے اعتراض کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فہی ترد علی الاشاعرة الذین يجعلون الکلام معنی قائم بالنفس بلا حرف لا صوت فیقال لهم کیف سمع موسیٰ هذا الکلام النفسی؟ فان قالوا القی اللہ فی قلبہ علما ضروريا بالمعانی التی یرید ان یکلمہ بها لم یکن هناك

اللہ تعالیٰ ازل ہی سے ہر اعتبار سے کامل صفات والے ہیں
i- علامہ نشیمن لکھتے ہیں:

فنحن نحمد الله عز وجل لانه كامل الصفات من كل وجه (شرح العقيدة
الواسطية ص 14)

(ترجمہ: ہم اللہ عزوجل کی حمد کرتے ہیں کیونکہ وہ ہر اعتبار سے کامل صفات والے ہیں)
ii- علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

(الحمد لله) معناه ان الحمد الكامل ثابت لله. وهذا يقتضي ثبوت كل
ما يحمد عليه من صفات كماله و نعوت جماله اذ من عدم صفات الكمال
فليس بمحمود على الاطلاق ولكن غاية ان لا يكون محمودا من كل وجه
وبكل اعتبار بجميع انواع الحمد الا من حاز صفات الكمال جميعها۔ (شرح
العقيدة الواسطية ص 9)

(ترجمہ: الحمد للہ کا مطلب یہ ہے کہ کامل حمد اللہ کے لیے ہے۔ یہ بات تقاضا کرتی
ہے کہ وہ تمام امور جو قابل تعریف ہیں یعنی اللہ کی صفات کمال اور نعوت جمال اللہ میں
ثابت ہوں، موجود ہوں کیونکہ جو ذات صفات کمال سے خالی ہو وہ کسی بھی طرح تعریف
کے قابل نہیں ہوتی۔ اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ تمام انواع کی حمد کے لائق صرف وہ
ذات ہے جس میں تمام صفات کمال موجود ہوں)۔

iii- امام طحاوی رحمہ اللہ عقیدہ طحاویہ میں لکھتے ہیں:

وما زال بصفاته قديما قبل خلقه لم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من
صفته و كما كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا۔

(ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ اپنی تمام تر صفات کے ساتھ
قدیم ہیں۔ مخلوق کے ہونے سے اللہ تعالیٰ کو کوئی ایسی نئی صفت حاصل نہیں ہوتی جو پہلے
نہ تھی اور جیسے اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ ازلی ہیں اسی طرح وہ اپنی صفات کے
ساتھ ابدی بھی ہیں)۔

ففي الهواء و نحو ذلك لزم ان تكون الشجرة هي التي قالت لموسى انى انا ربك
(شرح العقيدة الواسطية ص 90)

(ترجمہ: مذکورہ آیتوں کی وجہ سے اشاعرہ پر اعتراض پڑتا ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ
کلام ایسا معنی ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور حرف و آواز کے بغیر ہوتا ہے ان
سے پوچھا جائے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کو کیسے سنا؟
اگر وہ یہ جواب دیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں اس مضمون کو ڈال دیا جس کو
اللہ تعالیٰ چاہتے تھے کہ موسیٰ علیہ السلام کو کلام کے ذریعے بتائیں۔ اس صورت میں
حضرت موسیٰ علیہ السلام کی کوئی خصوصیت نہ رہی۔

اور اگر وہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ درخت میں یا ہوا وغیرہ میں کلام کو پیدا کرتے ہیں تو
لازم آئے گا کہ خود اس درخت نے یا خود ہوا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ اِنِّی
اَنَا رَبُّكَ (بلاشبہ میں تمہارا رب ہوں)۔

ہم کہتے ہیں

خلیل ہر اس نے یہ عجیب بات کہی کہ ہوا میں حروف و آواز پیدا کرنے سے وہ کلام
خود ہوا کا کلام بن گیا۔ انہوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ آواز پہنچانے میں ہوا تو سفیر
محض یعنی صرف ذریعہ ہے اور سفیر محض تو دوسرے کا کلام پہنچاتا ہے۔ اس کی صورت
یہاں اس طرح سے ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وقت آیا تو
کلام نفسی کا تعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اس طرح جوڑا گیا کہ کلام نفسی
دلالت کرنے والے جو حروف و آواز کو (یعنی کلام لفظی کو) ہوا حضرت موسیٰ علیہ السلام
تک پہنچائے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ جاننے میں تردد نہ ہوا کہ وہ اللہ کے کلام کو
حروف و کلمات کی صورت میں سن رہے ہیں۔ جیسے بکر دیوار کے پیچھے سے آواز سننے کے
میں زید ہوں۔ بکر نے زید کو نہیں دیکھا۔ ہوا نے زید کی آواز کو بکر کے کانوں تک پہنچایا
تو کیا کوئی یہ کہے گا کہ ہوا نے اپنے بارے میں کہا کہ وہ زید ہے۔

ہم کہتے ہیں

کامل الصفات ہونے سے استدلال

بات یہ ہے کہ صفات فعلیہ دو طرح کی ہیں۔ ایک وہ جن کا اللہ تعالیٰ پر کچھ اثر نہیں ہوتا مثلاً کسی دوسرے کو زندگی دینا، موت دینا، بیماری دینا، شفا دینا، رزق دینا اور عزت و ذلت دینا وغیرہ۔ دوسرے وہ جن کا ظاہری مطلب لیں تو اللہ تعالیٰ پر بھی یا صرف اللہ تعالیٰ ہی پر اثر ہوتا ہے مثلاً راضی ہونا، رحم کرنا، غصہ کرنا، ہنسنا، خوش ہونا وغیرہ۔ رحم کرنے میں دل کے اندر نرمی پیدا ہوتی ہے اور غصہ کرنے میں انتقامی جوش اور ابال کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ سلفی کہتے ہیں انسانوں میں جو یہ نفسی کیفیت پیدا ہوتی ہے یہ ان صفات کی اصل حقیقت ہے اور جب اللہ تعالیٰ کسی سے خوش ہوتے ہیں یا کسی پر غصہ کرتے ہیں تو اندر کی یہ کیفیات اور اندر کے یہ تغیرات ان میں بھی پیدا ہوتے ہیں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر کی یہ کیفیات مخلوق کی کیفیات سے مختلف ہوتی ہیں۔

وہ افعال جن کا اللہ تعالیٰ پر کچھ اثر نہیں پڑتا مثلاً کسی دوسرے کو زندگی دینا یا موت دینا ان کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔ لیکن دوسری قسم کے افعال سے اللہ تعالیٰ میں تغیر پیدا ہوتا ہے کیونکہ ایک کیفیت ختم ہو کر دوسری کیفیت پیدا ہوتی ہے جو ہو سکتا ہے کہ خود بھی عارضی ہو، ان تغیرات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونا یا تو بے فائدہ ہوگا یا اس کا کچھ فائدہ ہوگا۔ اگر بے فائدہ ہوگا تو یہ جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہیں کہ کوئی بے فائدہ شے ان کو لاحق ہو۔ اور اگر اس کا کوئی فائدہ ہو مثلاً اصل صفت میں چٹنگی آتی ہو یا نکھار پیدا ہوتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ازل میں وہ صفت کامل نہ تھی اور اللہ اس سے بھی منزہ ہیں۔ غرض وہ ذات جو ازلی وابدی ہو وہ ہمیشہ ہمیش سے اپنی صفات میں کامل ہوتی ہے اور اس کی صفات میں کسی تبدیلی یا کسی تغیر کا یا حادث و حلول کا احتمال نہیں ہوتا۔

باب: 10

اللہ تعالیٰ کی صفت معیت

اشاعرہ و ماترید یہ جو کہ اصل اہل سنت ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کچھ معلوم نہیں ہے اس لیے جن آیتوں اور حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کی معیت کا ذکر ہے اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس کی حقیقت اللہ ہی جانتے ہیں۔ ان کے متاخرین اللہ کی معیت سے اللہ کے علم و قدرت کی معیت مراد لیتے ہیں۔ پیچھے ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ید، وجہ، قدم اور آنکھ وغیرہ میں اشاعرہ و ماترید یہ کے متقدمین تفویض کا طریقہ اختیار کرتے ہیں اور متاخرین بھی اصل طریقہ اسی کو بتاتے ہیں لیکن عوام کو گراہی سے بچانے کے لیے تاویل کے طریقے کو لیتے ہیں۔ اس پر سلفی حضرات ان کو تعطیل اور تحریف کرنے کا طعنہ دیتے ہیں لیکن صفت معیت میں سلفی خود دل کھول کر تاویل کرتے ہیں۔

علامہ شہین لکھتے ہیں

هل المعية حقيقة أو هي كناية عن علم الله وسمعه و بصره و قدرته و سلطانه و غير ذلك من معاني ربوبيته؟

اکثر عبارات السلف۔ رحمهم الله۔ بقولون: إنها كناية عن العلم وعن السمع والبصر والقدرة وما أشبه ذلك، فيجعلون معنى قوله: وَهُوَ مَعَكُمْ (الحديد: 4)، أي: وهو عالم بكم سمیع لأقوالکم بصیر بأعمالکم قادر علیکم حاکم بینکم..... وھكذا، فیفسر ونھا بلا زما۔

واختار شیعہ الإسلام۔ رحمہ اللہ۔ فی هذا الكتاب وغیرہ انھا علی

حقیقتہا، وأن كونه معنا حق على حقيقته، لكن ليست معيته كمعية الإنسان للإنسان التي يمكن أن يكون الإنسان مع الإنسان في مكانه، لأن معية الله ثابتة له وهو في علوه، فهو معنا وهو عال على عرشه فوق كل شيء، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون معنا في الأمكنة التي نحن فيها۔

و ضرب شيخ الإسلام۔ رحمه الله۔ لذلك مثلاً بالقمر، قال: إنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، وهو موضوع في السماء، وهو من أصغر المخلوقات، فكيف لا يكون الخالق مع الخلق، الذي الخلق بالنسبة إليه ليسوا بشيء، وهو فوق سماواته؟

وما قاله۔ رحمه الله۔ فيه دفع حجة بعض أهل التعطيل حيث احتجوا على أهل السنة، فقالوا: أنتم تمنعون التأويل، وأنتم تقولون في المعية، تقولون: المعية بمعنى: العلم، والسمع، والبصر، والقدرة، والسلطان، وما أشبه ذلك۔

فنقول: إن المعية حق على حقيقته، لكنها ليست على المفهوم الذي فهمه الجهمية ونحوهم، بأنه مع الناس في كل مكان و تفسير بعض السلف لها بالعلم ونحوه تفسيره باللازم۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 220، 221)

(ترجمہ کیا معیت حقیقی ہے یا وہ اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات مثلاً علم، سمع، بصر، قدرت اور غلبہ سے کنایہ ہے؟ اسلاف کی اکثر عبارتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ وہ معیت کو علم، سمع، بصر اور قدرت وغیرہ سے کنایہ مانتے ہیں اور وہ ان الفاظ قرآنی وھو مَعَكُمْ کا یہ مطلب بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہیں جانتے ہیں، تمہاری باتوں کو سنتے ہیں، تمہارے اعمال کو دیکھتے ہیں، تم پر قدرت رکھتے ہیں اور تمہارے درمیان فیصلہ کرتے ہیں..... غرض وہ ان الفاظ کی تفسیر ان کے لازم معنی سے کرتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب (عقیدہ واسطیہ) میں اپنی دوسری کتابوں میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ معیت کا اپنا حقیقی معنی ہی مراد ہے (کنایہ نہیں) اور اللہ تعالیٰ کا ہمارے ساتھ ہونا حق ہے اور حقیقی معنی پر ہے لیکن اللہ

کی معیت ایسی معیت نہیں جو انسان کو انسان سے ہوتی ہے اور جس کیلئے دونوں کا ایک جگہ موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ انسان کو اللہ تعالیٰ کے بلند ہونے کے باوجود اللہ کی معیت حاصل ہے۔ غرض اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہیں جبکہ وہ اپنے عرش پر ہر چیز سے بلند ہیں اور یہ کسی حال میں بھی ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان جگہوں میں ہمارے ساتھ ہوں جہاں ہم ہوں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال چاند سے دی۔ انہوں نے کہا کہ کہا جاتا ہے کہ ہم چلتے ہیں اور چاند ہمارے ساتھ ہوتا ہے حالانکہ وہ تو آسمان پر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ چاند ایک چھوٹی مخلوق ہے۔ تو ایسی معیت خالق مخلوق کے درمیان کیوں نہ ہوگی جبکہ مخلوق اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے اور خالق آسمانوں کے اوپر ہے۔

یہ بات جو شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہی ہے اس میں اہل تعطیل کے اس اعتراض کا جواب بھی ہے جو وہ اہل سنت یعنی سلفیوں پر کرتے ہیں کہ اور جگہوں پر تم تاویل سے روکتے ہو اور معیت میں تم خود تاویل کرتے ہو اور کہتے ہو کہ معیت سے مراد علم، سمع، بصر، قدرت اور غلبہ وغیرہ ہے۔

لہذا (شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی اتباع میں) ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ معیت حق ہے اور اپنے حقیقی معنی میں ہے لیکن اس کا وہ مطلب نہیں جو جہمیہ وغیرہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (اپنی ذات سمیت) لوگوں کے ساتھ ہر جگہ پر ہوتے ہیں اور بعض سلف نے جو اس کی تفسیر علم سے کی تو وہ لازم معنی کے ساتھ تفسیر ہے۔)

ہم کہتے ہیں:

1- قرآن پاک میں ہے کہ ہم تو بندے سے اس کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) چاند کو ہم اپنے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ ساتھ چلتا ہے لیکن ہم اس کو اپنے قریب اور شہ رگ سے بھی قریب نہیں کہتے۔

2- سلفیوں کے لئے تو یہ آسان ہے کہ وہ معیت ذاتی کو مان لیں کیونکہ جب سب سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں اور جب بعض سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر ہونے کے باوجود آسمان دنیا پر بھی اپنی ذات کے ساتھ نزول فرما لیتے ہیں تو وہ ایک اور قدم بڑھا کر اپنی ذات کے ساتھ زمین پر بھی نزول فرما سکتے ہیں اور جب ان بعض سلفیوں کی دیگر سلفی تحلیل نہیں کرتے اور ان کو بدعتی یا گمراہ نہیں کہتے تو وہ اس بات کو بھی گمراہی نہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ کرسی سے اور آسمان دنیا سے مزید نزول فرما کر بندوں کو معیت ذاتی سے سرفراز فرماتے ہیں۔

3- علامہ شمیم اپنی جماعت پر کئے ہوئے اعتراض کا تسلی بخش جواب نہیں دے سکے۔ اس کی وجہ یہ ہیں:

i- علامہ شمیم کی یہ عبارت دیکھئے ”اسلاف کی اکثر عبارتیں اس بات پر دلیل ہیں کہ وہ معیت کو علم، سمع، بصر اور قدرت وغیرہ سے کنایہ مانتے ہیں۔“ اس میں یہ الفاظ ”اسلاف کی اکثر عبارتیں“ ظاہر ہے کہ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کی تحریروں کا اکثر حصہ اس بات پر مشتمل ہے بلکہ ان کا یہ مطلب ہے کہ اکثر اسلاف کی تحریروں میں تاویل ملتی ہے۔

ii- ابن تیمیہ رحمہ اللہ یہاں اکثر اسلاف جو کہ کل اسلاف کے مرادف ہیں ان کے قول کو بلا تکلف چھوڑ رہے ہیں حالانکہ ابن تیمیہ اسلاف کی اتباع کے دعویدار ہیں۔

غرض اکثر سلف نے تاویل کی ہے تو ان پر اعتراض تو ہے ہی خود ابن تیمیہ اور شمیم پر بھی اعتراض ہے کہ انہوں نے اکثر سلف کی تحلیل و تفسیق کیوں نہیں کی بلکہ آخر عبارت میں جا کر ان کے عمل کو نظروں میں ہلکا کرنے کیلئے اس کو یوں تعبیر کیا کہ و تفسیر بعض السلف لها بالعلم و نحوه تفسیرہ بالالزام۔ (بعض سلف نے معیت کی تفسیر علم وغیرہ کے ساتھ کی ہے تو یہ لازم کے ساتھ تفسیر ہے۔)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے برخلاف ابن قدامہ مقدسی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ معیت بالعلم اور معیت بالقدرۃ کا معنی لینا تاویل نہیں ہے بلکہ حقیقی معنی ہے کیونکہ تاویل میں لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرا جاتا ہے اور ظاہر معنی وہ ہوتا ہے جو کلام سے مخاطب کے ذہن کی طرف متبادر ہو اور الفاظ لا تحزن ان اللہ معنا سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری حمایت میں اپنی قدرت سمیت ہمارے ساتھ ہیں۔ (ذم التاویل) ہم کہتے ہیں

رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ لَا تَحْزَنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا (غم نہ کرو اللہ ہمارے ساتھ ہیں) اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِيْنِي (میرا رب میرے ساتھ ہے وہ مجھے راہ بتائے گا)۔ یہاں تو ابن قدامہ رحمہ اللہ کی بات قرآن کی وجہ سے چل سکتی ہے لیکن سورہ حدید کی آیت وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ۔ (وہ تمہارے ساتھ ہے جس جگہ بھی تم ہو۔ آیت: 4) میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے اس لیے یہاں تو ظاہر معنی ہی لیے جائیں گے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمہارے ساتھ ہر جگہ میں موجود ہے اور جہاں صفات گنائی جا رہی ہوں جیسا کہ سورہ حدید کی ابتدائی آیتوں میں گنائی گئی ہیں وہاں تائیس کو یعنی نئی صفت کے بیان کو سابقہ صفت کی تاکید پر ترجیح ہوتی ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ نے ایک بات یہ لکھی کہ اگر ان کو تاویل بھی کہا جائے تو یہ تاویل وہ ہے جو اسلاف نے کی ہے جن کی درستگی ثابت ہے اور جن کی اتباع واجب ہے۔

ثم لو كان تاويلا فما نحن ناولنا و انما السلف رحمة الله عليهم الذي ثبت صوابهم و وجب اتباعهم هم الذين تاولوه فان ابن عباس والضحاك و مالكا و سفیان و كثير من العلماء قالوا في قوله و هو معكم اى علمه۔ (ذم التاویل)

(ترجمہ: پھر اگر یہ تاویل ہی ہو تو یہ تاویل ہم نے نہیں کی۔ یہ تاویل ان سلف نے کی ہے جن کی درستگی ثابت ہے اور جن کا اتباع واجب ہے۔ یہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور ضحاك اور مالک اور سفیان ثوری اور دیگر بہت سے اہل علم میں جنہوں نے

وَهُوَ تَعَالٰی عَنْ مَقَالِہٖمْ کَمَا مَطْلَبُ یَہٗ تَبَاہَا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے۔

ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اس بات سے ابن تیمیہ پر اعتراض پڑتا ہے کہ وہ اسلاف کی تاویل کا درجہ گھٹاتے ہیں اور اپنی بات کو ان پر مقدم کرتے ہیں۔

ابن قدامہ کی اس بات سے سلفیوں پر مجموعی طور سے بھی اعتراض پڑتا ہے کہ اسلاف سے جو اور مقام پر تاویل منقول ہے سلفی اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں بلکہ کہیں تو ان کی تعلیل بھی کرتے ہیں مثلاً علامہ خلیل ہر اس لکھتے ہیں۔

وسع کرسیہ قال ابن عباس ای علمہ۔ قلت تاویل ابن عباس لیس بصحیح لان الكرسي موضع القدمين للرحمن۔ (شرح العقيدة الواسطية)

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے وسع کرسیہ میں کرسی کا مطلب اللہ کا علم منقول ہے۔ میں خلیل ہر اس کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباس کی تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ کرسی تو رحمان کے قدموں کی جگہ ہے۔)

باب: 11

اللہ تعالیٰ کے لیے حد کا ہونا

عقیدہ طحاویہ جو سب کے نزدیک معتبر کتاب ہے اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و تعالیٰ عن الحدود و الغایات یعنی اللہ تعالیٰ حدود اور غایات سے منزہ ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اسی پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ کی حدود و غایات نہیں..... اور کسی بھی جہت میں ان کی انتہا نہیں ہے جیسا کہ مخلوق اشیاء میں انتہا اور غایت پائی جاتی ہیں۔ ان کے برعکس سلفیوں کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی حدود و انتہائیں ہیں جن سے اگرچہ کوئی مخلوق واقف نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ ان سے واقف ہیں۔

حد کا لغوی مطلب

عربی لغت میں حد کا مطلب

- 1- خلیل بن احمد کے نزدیک: فصل ما بین کل شئین حد بیتھما۔ و منتھی کل شیء حدہ (دو چیزوں کے درمیان جس سے فرق آئے، کسی بھی شے کی انتہا۔
- 2- ابن فارس کے نزدیک: الحاجز بین الشئین (دو چیزوں کے درمیان کا پردہ)۔
- 3- ابوقاسم تمیمی کے نزدیک: حد کل شیء موضع بینونہ عن غیرہ فکل موجود لہ جد بینتھی الیہ (کسی شے کی حد اس مقام کو کہتے ہیں جو اس شے کو دوسری شے سے جدا کر دے)۔ (اثبات الحمد للہ ص 23)

سلفیوں کے نزدیک حد کا معنی

الموضع الذی اطلقہ منحمول علی معنیین:

احدهما: يقال على جهة مخصوصة و ليس هو ذاهبا في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات۔

والثاني: انه على صفة يبين بها عن غيره و يتميز فهو تعالى فرد واحد متمتع عن الاشتراك له في اخص صفاته۔ (اثبات الحد لله ص 225)

(ترجمہ: ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جہاں کہیں حد کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کے دو معنی ہیں:

- 1- اس سے مراد مخصوص جہت ہے اور اللہ تمام جہات میں بڑھے ہوئے نہیں ہیں بلکہ وہ عالم سے باہر ہیں، اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور تمام جہتوں میں داخل نہیں ہیں۔
- 2- اس سے مراد وہ صفت ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات اپنے غیر سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے۔ تو اللہ تعالیٰ فرد واحد ہیں جن کی مخصوص ترین صفات میں کسی شریک کا ہونا متمتع ہے۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حد اس کی ذات کی انتہا کو کہتے ہیں جو اس کو عالم سے جدا اور ممتاز کرتی ہے اور مختلف جہتوں میں اس کو بڑھنے نہیں دیتی۔ غرض سانیوں کے نزدیک اللہ کی حد ہونے کا مطلب فقط یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی ہے جس کو اللہ جانتے ہیں۔

علامہ نشیمن لکھتے ہیں:

ماذا تعنون بالحد؟ ان اردتم ان يكون محدودا اى يكون مابنا للخلق منفصلا عنهم كما تكون ارض لزيد و ارض لعمر فهذه محدودة منفصلة عن هذه و هذه منفصلة عن هذه فهذا حق ليس فيه شيء من النقص۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: حد سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کی ذات اس

معنی میں محدود ہے کہ وہ مخلوق سے جدا ہے جیسے زید کی زمین اور عمر کی زمین ساتھ ساتھ ہوں لیکن دونوں کی حد بندی ہو تو زید کی زمین محدود ہے اور عمر کی زمین سے جدا ہے اور عمر کی زمین محدود ہے اور زید کی زمین سے جدا ہے۔ یہ معنی حق ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ نقص نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں

علامہ نشیمن نے حد کی ایک شق ذکر کی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے جدا ہے لیکن اس کی دوسری شق کہ اللہ تعالیٰ کی تمام جہات میں حد بندی ہے اس سے کئی کترا گئے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا حجم ہے اور وہ جگہ گھیرتی ہے اور جو شے جگہ گھیرے وہ جسم ہوتی ہے۔

سلفی اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا کیوں کہتے ہیں
ابن تیمیہ لکھتے ہیں

ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه ان الخالق لا يتميز عن الخلق فيجدون صفاته التي تميز بها ويجحدون قدره حتى يقول المعتزلة اذا عرفوا انه حي، عالم، قدير قد عرفنا حقيقته و ماهيته۔ و يقولون انه لا يباين غيره بل اما ان يصفوه بصفة المعدوم فيقولون لا داخل العالم ولا خارجه ولا كذا ولا كذا او يجعلوه حالا في المخلوقات او وجود المخلوقات۔

فبين ابن المبارك ان الرب سبحانه و تعالى على عرشه مباین لخلقہ منفصل عنه و ذكر الحد لان الجهمية كانوا يقولون ليس له حد و ما لا حد له لا يباين المخلوقات ولا يكون فوق العالم لان ذلك مستلزم للحد۔

فلما سألوا امير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك بماذا نعرفه قال بانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه۔

فذكروا له لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية و بنفهم له ينفون ملزومه الذي

هو موجود فوق العرش و مبايئته للمخلوقات فقالوا له بحد۔ قال بحد۔ (اثبات الحد لله ص 234)

(ترجمہ: جب جہمیہ یہ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز نہیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کرنے لگے جن سے وہ ممتاز ہوتے ہیں اور اللہ کی تقدیر کا انکار کرنے لگے یہاں تک کہ معتزلہ نے جب جان لیا کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہیں، علم والے اور قدرت والے ہیں تو وہ کہنے لگے کہ ہم نے اللہ کی حقیقت و ماہیت کو جان لیا ہے۔

اور جہمیہ کہنے لگے کہ اللہ اپنے غیر سے جدا نہیں ہے بلکہ جہمیہ اس حد تک چلے گئے کہ وہ یا تو اللہ کو معدوم صفات سے متصف بتانے لگے اور کہنے لگے کہ اللہ نہ تو عالم میں داخل ہیں اور نہ اس سے باہر ہیں اور نہ ایسے ہیں اور نہ ویسے ہیں اور یا وہ اللہ کو مخلوق میں یا مخلوق کے وجود میں حلول کیا ہوا کہنے لگے۔ اس وقت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے واضح کیا کہ رب سبحانہ و تعالیٰ اپنے عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور انہوں نے اللہ کے لیے حد ہونے کو ذکر کیا کیونکہ جہمیہ کہتے تھے کہ اللہ کی حد نہیں ہے اور جس کی حد (ہندی) نہ ہو وہ نہ تو مخلوق سے جدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہ عالم کے اوپر ہوتا ہے کیونکہ مخلوق سے جدا ہونا اور عالم کے اوپر ہونا حد ہونے کو مستلزم ہے۔

جب لوگوں نے عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے جو ہر شعبہ میں امیر المؤمنین تھے پوچھا کہ ہم اللہ کی تعریف کس طرح کریں تو انہوں نے جواب دیا کہ اس طرح کریں کہ اللہ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہوا اور مخلوق سے جدا ہوا اس کو لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کچھ حدود ہوں کیونکہ عرش کی طرف سے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ضرور محدود ہوگی۔ اس لازم کی وجہ سے لوگوں نے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر کیا حد کے ساتھ ہیں؟ تو عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہاں حد کے ساتھ ہیں۔

ہم کہتے ہیں

سب ہی سلفی اس معنی میں حد کو مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں اور وہ

عالم میں حلول کئے ہوئے نہیں لیکن ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں، وہ آسمان دنیا پر روزانہ ایک تہائی رات رہنے پر نزول فرماتے ہیں اور وہ قیامت کے دن زمین پر اتریں گے اور اپنا قدم جہنم پر رکھیں گے۔ یہ سب صورتیں اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کی ہیں۔ یہ سلفیوں کا بڑا تضاد ہے کیونکہ ایک طرف وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عالم سے جدا ہیں اور عالم سے باہر ہیں لیکن ساتھ ہی ایسی کئی صورتوں کے قائل ہیں جو عالم میں اللہ تعالیٰ کے نزول و حلول کرنے کی ہیں۔

سلفیوں کے بقول جو حضرات حد کے قائل ہیں وہ یہ ہیں:

- 1- عبد اللہ بن مبارک (سن وفات 181ھ)
- 2- عبد اللہ بن زبیر حمیدی (سن وفات 219ھ)
- 3- سعید بن منصور (سن وفات 227ھ)
- 4- احمد بن حنبل (سن وفات 241ھ)
- 5- اشرم (سن وفات 273ھ)
- 6- حرب بن اسماعیل (سن وفات 280ھ)
- 7- عثمان بن سعید دارمی (سن وفات 280ھ)
- 8- عبد اللہ بن احمد (سن وفات 290ھ)
- 9- خلّال (سن وفات 311ھ)
- 10- عبد اللہ بن بطلہ (سن وفات 378ھ)
- 11- یحییٰ بن عمار (سن وفات 422ھ)
- 12- قاضی ابو یعلیٰ (سن وفات 458ھ)
- 13- ابو القاسم بن مندہ (سن وفات 470ھ)
- 14- ابو اسماعیل ہروی (سن وفات 481ھ)
- 15- ابو الحسن جزری (سن وفات 481ھ)

- 16- ابن زاذلی (سن وفات 527ھ)
- 17- ابوالقاسم تہجدی (سن وفات 535ھ)
- 18- ابوالعلاء ہمدانی (سن وفات 569ھ)
- 19- محمود دشتی (سن وفات 665ھ)
- 20- ابن تیمیہ (سن وفات 727ھ)
- 21- ابن قیم (سن وفات 751ھ)
- 22- یوسف بن عبدالحادی (سن وفات 909ھ)

ہم کہتے ہیں:

1- اس فہرست میں صرف یہ چند حضرات ہیں جو نو سو سال کی مدت میں دستیاب ہو سکے اور اوسط یہ ہے کہ ہر دور میں ایک یا دو آدمی ہیں۔ کچھ اور بھی ہو سکتے ہیں لیکن پھر بھی اقل قلیل ہیں۔ وہ حضرات جو حد کے لفظ کو اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں کرتے:

1- محدث ابن حبان اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ

محدث ابن حبان نے اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کا انکار کیا تو یحییٰ بن عمار نے ان کو جہنم سے نکلوا دیا۔ اس پر علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا:

انکار کم علیہ بدعة ایضا والخوض فی ذلك لم یاذن به الله ولا اتی نص باثبات ذلك ولا بنفیہ ومن حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیه وتعالی الله ان یحد و یوصف الا بما وصف به نفسه او علمه رسلہ۔ (اثبات الحد لله: ص 40)

(ترجمہ: ابن حبان پر تمہارا انکار کرنا بھی بدعت تھا اور اس بحث میں پڑنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی، اور حد کی نفی یا اثبات کے بارے میں کوئی نص بھی نہیں ہے۔ اور آدمی کے اسلام کی خوبی اسی میں ہے کہ وہ لایعنی کو چھوڑ دے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں کہ ان کے لئے حد بیان کی جائے، اور اللہ کا وصف صرف وہی بیان کیا

جائے جو اللہ نے اور اس کے رسولوں نے بتایا ہو۔)

علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں:

انکارہ للحد و اثباتکم للحد نوع من فضول الکلام والسکوت عن الطرفين اولی اذ لم یات نص بنفی ذلك ولا اثباته والله تعالیٰ لیس کمثله شیئ۔ (اثبات الحد لله ص: 40)

(ترجمہ: ابن حبان کی طرف سے حد کا انکار کرنا اور تمہاری طرف سے حد کو ثابت کرنا ایک قسم کی فضول اور لایعنی گفتگو ہے۔ اور دونوں طرف سے خاموشی ہی بہتر تھی کیونکہ کوئی بھی نص نہ اس کی نفی میں ہے اور نہ اس کے اثبات میں ہے اور اللہ کی مثل تو کوئی شے نہیں ہے۔)

2- علامہ شمیم لکھتے ہیں:

أو تریدون بالحد ان الله بائن من خلقه غیر حال فیہم؟ فہذا حق من حيث المعنی ولكن لا نطلق لفظه نفیا ولا اثباتا لعدم ورود ذلك۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 215)

(ترجمہ: اگر حد سے تمہاری یہ مراد ہے کہ اللہ اپنی مخلوق سے جدا ہیں اور ان میں حلول نہیں کئے ہوئے تو یہ بات معنی کے اعتبار سے درست ہے لیکن ہم اس کے لیے حد کا لفظ استعمال نہیں کرتے نہ نفی میں نہ اثبات میں کیونکہ یہ لفظ کسی نص میں وارد نہیں ہوا۔)

کتاب اثبات الحد لله پر جن صاحب نے مقدمہ لکھا ہے وہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ کی اس بات پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

السکوت عن ذلك اولی قبل ان یخوض اهل البدع فی نفی علو الله علی خلقه وقولهم بالحلول فی خلقه۔ (اثبات الحد لله ص 40)

(ترجمہ: حد کا لفظ استعمال نہ کرنا اس وقت تک اولی تھا جب تک بدعتی لوگ اللہ کی مخلوق پر بلندی اور علو کی نفی میں زیادہ منہمک نہیں ہوئے تھے اور انہوں نے اللہ

ء امنتُم من فی السماء، یخافون ربہم من فوقہم، انی متوفیک و رافعک الی، الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ۔ فہذا کلمہ و ما اشبہہ شواہد و دلائل علی الحد و من لم یعترف بہ فقد کفر بتزیل اللہ تعالیٰ و جحد آیات اللہ تعالیٰ۔ (اثبات الحد للہ ص 208، 209)

(ترجمہ: ابو سعید عثمان داری نے کہا: اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے جس کو خود اللہ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا اور اللہ کے سوا کسی کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ اپنے دل میں اللہ کی حد و انتہا کا خیال بھی لائے۔ اور ہم اللہ کے لیے حد ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے مکان کی بھی حد ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہیں۔ تو یہ دو حدیں ہیں۔)

2- عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ ہم اپنے رب کو کیسے پہچانیں۔ انہوں نے جواب دیا اس سے کہ وہ عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ پوچھا گیا کیا حد کے ساتھ ہیں۔ جواب دیا کہ ہاں حد کے ساتھ ہیں۔ تو جو کوئی یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کی حد نہیں ہے اس نے قرآن کو رد کیا کیونکہ:

3- اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی گئی جگہوں پر اپنے مکان کی حد بیان کی ہے۔

i- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی۔ (طہ: 5)

رحمان عرش پر بلند ہوا۔

ii- ء اٰمَنْتُمْ مِّنْ فِی السَّمَاءِ۔ (ملک: 16)

کیا تم امن میں ہو گئے ہو اس سے جو آسمان میں ہے۔

iii- یَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ۔ (نحل: 50)

وہ ڈرتے ہیں اپنے رب سے اپنے اوپر سے۔

iv- اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ وَ رَافِعُکَ اِلَیّی۔ (آل عمران: 55)

میں لے لوں گا تم کو اور اٹھا لوں گا تم کو اپنی طرف۔

v- اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیْبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یرْفَعُہُ۔ (فاطر: 10)

تعالیٰ کے اپنی مخلوق میں حلول کرنے کا قول نہیں کیا تھا۔ جب بدعتیوں نے یہ بات شروع کر دی تو سلفیوں نے ان کی گمراہی کو ظاہر کرنے کی خاطر اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کو کہنا شروع کیا۔

ہم کہتے ہیں

اشاعرہ و ماتریدیہ کے متاخرین نے عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے صفات متشابہات میں تاویل کی تو سلفیوں نے ان کو اسباب تحریف کے لقب سے نوازا۔ تاویل کو گمراہی کہا اور اب خود انہوں نے محض اپنی عقل سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا عقیدہ گھڑ لیا تو یہ جائز ہو گیا۔

اگر سلفی کہیں کہ ہم نے اس بات کو اپنے اسلاف سے لیا ہے یعنی حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے جو تبع تابعین میں سے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے بقول عبد اللہ بن مبارک آسمان سے تو نہیں اترے تھے کہ ان سے کوئی حد نہ ہوتی اور ان کی ہر بات کو قبول کرنا واجب ہوتا۔ جب انہوں نے کوئی شرعی دلیل نہیں کی تو ان کی بات قابل قبول نہ رہی۔

سلفیوں کی جانب سے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کے دلائل

1- ابن تیمیہ نقل کرتے ہیں:

قال ابو سعید: واللہ تعالیٰ لہ حد لا یعلمہ احد غیرہ ولا یحوز لاحد ان یتوہ لحدہ غایۃ فی نفسہ ولکن نومن بالحد و نکل علم ذلک الی اللہ تعالیٰ لمکانہ ایضا حد و هو علی عرشہ فوق سماواتہ۔ فہذان حدان اثنان قال وسئل ابن المبارک ہم نعرف ربنا قال بانہ علی العرش بائن من خلقہ قبلہ قال بحد.....

فمن ادعی انہ لیس للہ حد فقد رد القرآن و ادعی انہ لا شیء لان اللہ نہ وصف حد مکانہ فی مواضع کثیرۃ من کتابہ، فقال الرحمن علی العرش استوی

اس کی طرف چڑھتا ہے پاکیزہ کلام اور نیک عمل کو وہ اٹھا لیتا ہے۔
4- جس نے اللہ کے لیے حد ہونے کا انکار کیا اس نے دعویٰ کیا کہ اللہ تعالیٰ لاشے ہیں۔

اس کا بیان یہ ہے:

الخلق کلہم علموا انہ لیس شیء یقع علیہ اسم الشیء الا ولہ حد و غایۃ و صفة و ان لا شیء لیس لہ حد و لا غایۃ و لا صفة۔

فالشیء ابدًا موصوف لا محالة ولا شیء یوصف بلا حد ولا غایۃ وقولک لاحد لہ یعنی انہ لاشیء (اثبات الحد للہ ص 23)

(ترجمہ: سب انسان جانتے ہیں کہ جس کو بھی شے کہا جاتا ہے اس کی حد ہوتی ہے، غایت ہوتی ہے اور صفت ہوتی ہے اور جو شے نہ ہو (یعنی جو لاشے ہو) اس کی نہ حد ہوتی ہے، نہ غایت ہوتی ہے اور نہ صفت ہوتی ہے۔

غرض شے ہمیشہ ان تین صفات سے موصوف رہتی ہے جب کہ لاشے کی صفات لاحد اور لا غایت ہوتی ہیں۔ تو تمہارا یہ کہنا کہ اللہ کے لیے لاحد ہے یعنی اللہ کے لیے حد نہیں ہے اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ اللہ تعالیٰ لاشے ہیں)

اور جو کوئی اللہ کے لیے حد کا اعتراف نہ کرے تو اس نے اللہ تعالیٰ (کو لاشے یعنی معدوم مانا جس کو یہ لازم ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ) کی نازل کردہ کتاب کا اور آیات الہی کا انکار کیا۔

5- خلال نے اپنی کتاب "السنة" میں ذکر کیا کہ:

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول بتایا گیا تو انہوں نے فرمایا:

ہکذا علی العرش استوی بحد۔ فقلنا لہ ما معنی قول ابن المبارک بحد

قال لا اعرفہ ولكن لهذا شواہد من القرآن فی خمسة مواضع.....

قال ابن تیمیۃ ما معنی قول ابن المبارک؟ وقولہ لا اعرفہ؟

قد یکون لا اعرف حقیقۃ مرادہ لکن للمعنی الظاہر من اللفظ شواہد و هو النصوص التی تدل علی ان اللہ تنتہی الیہ الامور و انہ فی السماء و نحو ذلك۔ وقد یکون لا ادری من این قال ذلك لکن لہ شواہد اثبات الحد للہ ص 214) قال الخلال فی روایۃ محمد بن ابراہیم القیسى فقال احمد ہکذا ہر عندنا..... (اثبات الحد للہ ص 215)

قال القاضی ابو یعلیٰ فی کتاب ابطال التاویل..... جاء رجل الی احمد بن حنبل فقال للہ تعالیٰ حد فقال نعم لا یعلمہ الا هو۔ قال اللہ تبارک و تعالیٰ و ترى الملائکۃ حافین من حول العرش یقول محدقین۔ (اثبات الحد للہ ص 216)

(ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عبد اللہ بن مبارک کے قول کے مطابق ہی عرش پر حد کے ساتھ مستوی ہیں۔ راوی کہتے ہیں: ہم نے پوچھا۔ ابن مبارک کا قول "حد کے ساتھ" اس کا کیا مطلب ہے؟ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا یہ میں نہیں جانتا لیکن قرآن پاک میں اس کے پانچ شواہد ملتے ہیں۔
خلال نے محمد بن ابراہیم قیس کی روایت ذکر کی کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: ہمارے نزدیک بھی ایسے ہی ہے۔

قاضی ابو یعلیٰ نے اپنی کتاب ابطال التاویل میں ذکر کیا کہ ایک شخص نے امام احمد رحمہ اللہ سے پوچھا کیا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے؟

انہوں نے جواب دیا کہ ہاں ہے لیکن خود اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کو نہیں جانتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَ تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ حَوْلِ الْعَرْشِ (زمر: 75)
عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول کہ اللہ تعالیٰ حد کے ساتھ عرش پر ہیں اور اس پر امام احمد کا فرمانا کہ میں نہیں جانتا۔ اس کا مطلب ابن تیمیہ یہ لکھتے ہیں:

ا- اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ میں اس کی حقیقی مراد کو نہیں جانتا البتہ ظاہری معنی کے شواہد قرآن پاک میں موجود ہیں اور ان شواہد سے مراد وہ آیات ہیں جو اس بات

پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یعنی عرش پر ہیں اور ان کی طرف امور لے جائے جاتے ہیں۔

ii- اور اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ میں نہیں جانتا کہ ابن مبارک نے یہ بات کہاں سے کہی یعنی اس کی دلیل کیا ہے۔ البتہ اس کے شواہد موجود ہیں۔

ہم کہتے ہیں

ابن تیمیہ کے ذکر کردہ ان دونوں معنی کو لیں تو امام احمد کی بات کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ میں نہ تو یہ جانتا ہوں کہ حد کی حقیقت کیا ہے اور نہ ہی مجھے اس کا علم ہے کہ انہوں نے اللہ کے لیے حد ہونے کو کس دلیل سے لیا ہے البتہ اللہ کے لیے حد ہونے کے ظاہری شواہد قرآن پاک میں ملتے ہیں۔

حد کے اثبات کے دلائل کا جواب

پہلی دلیل کا جواب

پہلی دلیل یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کا اثبات کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے صحابہ اور تابعین کا زمانہ گزرا لیکن ان میں سے کسی نے اللہ تعالیٰ کیلئے حد کا ذکر نہیں کیا۔ پھر اگرچہ عبداللہ بن مبارک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے تھے لیکن امام صاحب کے دوسرے شاگردوں اور اصحاب کے برخلاف یہ جہاد کے مرد میدان تھے۔ ان کے زمانے میں بڑے بڑے محدث اور فقہاء موجود تھے لیکن عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ نے نہ تو قرآن و سنت سے کوئی دلیل ذکر کی اور نہ ہی دیگر فقہاء کی تائید ذکر کی حالانکہ وہ متقدمین کا دور تھا جن کے نزدیک علم عقائد فقہ ہی کا ایک حصہ تھا۔ اور یہ بات قابل تعجب ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ موجود ہوں اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک جہما اللہ کے بہت سے شاگرد ہوں لیکن وہ نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بلندی کا قول کریں اور

نہ اللہ کیلئے حد ہونے کا ذکر کریں حالانکہ یہ حضرات فردع کی طرح اصول و عقائد میں بھی امام تھے۔ اور جیسے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کے سامنے بدعتوں کی بدعات تھیں وہ ان بڑے حضرات کے سامنے بھی تھیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ کا قول اس باب کے شروع میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حدود و غایات سے بلند و بالا ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کی ابتدا امام ابو الحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی سے نہیں ہوئی بلکہ یہ بعد کے حضرات ہیں۔ ابو الحسن اشعری شافعی تھے اور ابو منصور ماتریدی حنفی تھے۔ شافعی اور حنفی اہلسنت تھے۔ یہ دونوں حضرات فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے مطابق عقائد پر چونکہ ید طولی رکھتے تھے اس لئے امام کہائے۔ یہ بات یاد رہے کہ متقدمین کے دور میں علم عقائد بھی علم فقہ کا ایک حصہ تھا۔

دوسری دلیل کا جواب

- دوسری دلیل وہ قرآنی شواہد ہیں جو حد کے اثبات میں پیش کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شواہد اس وقت بنتے ہیں جب یہ بات طے کر لی جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہیں (حالانکہ یہ تو سلفیوں کا فقط دعویٰ بلا دلیل ہے) کیونکہ جن سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی جہت تحت میں عرش کی اوپری سطح حاجب بن رہی اور اس جہت سے اللہ محدود ہوئے اور جو سلفی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش سے اوپر ہیں ماس نہیں ہیں تو بہر حال جہت تحت میں کہیں تو حد بندی ہوگی۔ اور اگر ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کو کسی جہت میں محدود نہ مانیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فوق العرش اور مستوی علی العرش ہونے کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں تو اللہ تعالیٰ کے محدود ہونے کا تصور ہی نہ ہوگا۔ غرض مذکورہ آیتوں کو حد کے اثبات کے لیے شواہد بنانا بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔

تیسری دلیل کا جواب

اللہ کے لیے لا حد کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لاشے ہیں۔

اس دلیل کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ عقلی دلیل ہے جس میں غائب کو شاہد پر یعنی اللہ تعالیٰ کو محسوسات پر قیاس کیا گیا ہے اور یہ باطل ہے وجہ یہ ہے کہ اشیاء و موجودات دو قسم کی ہیں۔ ایک مخلوق جو ممکن الوجود ہے اور دوسری خالق جو واجب الوجود ہے۔ خالق یعنی اللہ تعالیٰ کے بارے میں نص ہے کہ لیس سمثہ شئیء یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے (تولاشے ہونے میں خالق کو مخلوق کی قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ علاوہ ازیں علامہ خلیل ہراس کے مطابق اللہ تعالیٰ لی ذات و صفات کی کیفیت کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں (شرح عقیدہ واسطیہ ص 22) ہمیں اس کا کچھ علم نہیں۔ اس کے باوجود سلفیوں کا اللہ کے لیے حد کو ثابت کرنا اس کی کیفیت کو ثابت کرنا ہے کیونکہ حد و انتہا کسی پھیلاؤ یا حجم والی چیز کے لیے ہوتی ہے۔

اس دلیل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جس شے کی حد بندی ہو اس کے احوال ثابت ہوتے ہیں اور وہ جگہ گھیرتی ہے اور نتیجہ میں وہ جسم ہوتی ہے جب کہ خود سلفی بھی اللہ تعالیٰ کے لیے معروف معنی میں جسم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ غرض اللہ کے لیے لا حد مطلب لاشے ہونا نہیں بلکہ ایسی شے ہونا ہے جو اشیاء محدودہ یعنی مخلوقات کے برعکس لامحدود ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ کے مختلف اقوال

i- امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پیش کیا گیا علی العرش بحد (کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں حد کے ساتھ) تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا قد بلغنی ذلک عنہ و اعجبہ (مجھے یہ بات پہنچ چکی ہے اور مجھے یہ بات پسند آئی ہے..... اثبات الحد للحد ص 213) اور ایک روایت میں ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا للہ تعالیٰ حد (کیا اللہ تعالیٰ کی حد ہے؟) تو انہوں نے فرمایا نعم لا یعلمہ الا هو (ہاں، لیکن اس حد کو صرف اللہ ہی جانتے ہیں) اثبات الحد للحد ص 216

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کے قائل ہیں۔ لیکن ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کیلئے حد ہونے کے قائل نہیں تھے۔

وقد نفاہ فی رواۃ حنبل فقال نحن نومن بان الله تعالى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها و اصف او يحده احد (اثبات الحد للحد ص 223)

(ترجمہ: حنبل کی روایت میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے حد کی نفی اور کہا کہ ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں جیسے انہوں نے چاہا اور جس کیفیت سے چاہا بغیر حد کے اور بغیر کسی صفت کے جس تک کوئی وصف بیان کرنے والا پہنچ سکے یا کوئی اس کی حد بندی کر سکے۔)

اگرچہ ابن تیمیہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی کوشش کی اور کہا:

فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذى يعلمه الخلق (اثبات الحد للحد ص 223)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے مذکور صفت پر اس حد کی نفی کی ہے جو مخلوق کے علم میں ہو۔)

لیکن پھر بھی اس کو حد کی نفی میں شمار کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں اختلاف ہوا اور وہ تین گروہ بن گئے۔

5- امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب کا اختلاف

و اصحاب الامام احمد:

i- منهم من ظن ان هذا الكلام ينقضان فحكي عنه في اثبات الحد للحد تعالیٰ روایتیں و هذه طريقة الروایتين و الوجهين۔

ii- ومنهم من نفى الحد عن ذاته تعالى و نفى علم العباد به كما ظنه

موجب ما نقله حنبل و تاول ما نقله المروزی و الاثرم و ابو داود و غیرہم من اثبات الحد له علی ان المراد اثبات الحد للعرش۔

iii- ومنہم من قرر الامر كما يدل عليه الكلامان او تاول نفی الحد بمعنی آخر (اثبات الحد لله ص 222)

(ترجمہ: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے i- کچھ وہ ہیں جو امام احمد رحمۃ اللہ کی ان دو باتوں کو باہم تنافض سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات حد سے متعلق دو روایتیں ہیں (ایک حد ہونے کی اور دوسری حد نہ ہونے کی)۔ اس صورت میں طریقہ دو روایتوں کا ہے (جس میں آدمی کسی بھی روایت کو اختیار کر سکتا ہے)۔

ہم کہتے ہیں

کہ عقائد (اصول) اور اعمال (فروع) میں فرق ہے۔ فروع میں دو روایتوں کا طریقہ چل سکتا ہے کہ اس طرح عمل کیا یا اس طرح عمل کیا لیکن عقائد میں تو نفس الامری حقائق کو دل سے ماننا ہوتا ہے اور نفس الامری حقیقت کا صرف ایک ہی رخ ہوتا ہے یعنی موجود ہونے کا یا معدوم ہونے کا، دونوں بیک وقت نہیں ہوتے۔

ii- کچھ نے اللہ تعالیٰ کی ذات سے حد کی نفی کی اور بندوں سے اس کے علم کی نفی کی۔ انہوں نے حنبل کی روایت کے ظاہری معنی کو لیا اور مروزی، اثرم اور ابو داود وغیرہ کی روایت میں یہ تاویل کی کہ اثبات حد سے مراد عرش کی حد بندی ہے۔

iii- کچھ نے دونوں باتوں کا اپنا اپنا معنی لیا، یا انہوں نے حد کی نفی کو کسی اور معنی میں لیا۔

6- قاضی ابویعلیٰ کا اختلاف

قاضی ابویعلیٰ نے حد کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول کی مختلف توجیہ کی۔ وہ لکھتے ہیں:

فهذا الكلام من الامام ابی عبد الله احمد رحمه الله یبین انه نفی ان العباد یحدون الله تعالیٰ او صفاته بحد او یقدرون ذلك بقدر او ان یبلغوا الی ان یصفوا ذلك (اثبات الحد لله ص 221)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کلام واضح کرتا ہے کہ انہوں نے اس بات کی نفی کی کہ بندے اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی کر سکتے ہیں یا اس کی صفات کی حد جان سکتے ہیں یا ان کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں یا اس درجے کو پہنچ سکتے کہ اس کا کچھ وصف بیان کر سکیں۔)

ثم قال ویجب ان یحمل اختلاف کلام احمد فی اثبات الحد علی اختلاف حالتین:

i- فالوضع الذی قال انه علی العرش بحد معناه ان ما حاذی العرش من ذاته هو حد له و جهة له

ii- والوضع الذی قال هو علی العرش بغير حد معناه ما عدا الجهة المحاذیة للعرش وهي الفوق والخلف والامام والیمنة والبصرة

و كان الفرق بین جهة التحت المحاذیة للعرش و بین غیرها ما ذکرنا انه جهة التحت تحاذی العرش بما قد ثبت من الدلیل والعرش محدد فجاز ان یوصف ما حاذاه من الذات انه حد و جهة و لیس كذلك فیما عداه لانه لا یحاذی ما هو محدود بل هو ما فی الیمنة والبصرة والفوق والامام والخلف الی غیر غایة فلذلك لم یوصف واحد من ذلك بالحد و الجهة

و جهة العرش تحاذی ما قابله من جهة الذات و لم تحاذ جميع الذات لانه لا نهایة لها۔ (اثبات الحد لله ص: 224, 225)

(ترجمہ: پھر قاضی ابویعلیٰ نے لکھا کہ ضروری ہے کہ اثبات حد کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں جو اختلاف ہے اس کو دو مختلف حالتوں پر محمول کیا جائے۔

i- جہاں انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر حد کے ساتھ ہیں تو مطلب یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی ذات کا جو حصہ عرش کے محاذی ہے اس کے لئے حد و جہت ہے۔
 ii- جہاں انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بغیر حد کے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی وہ جہت جو عرش کے محاذی ہے اس کے علاوہ باقی جہتیں یعنی اوپر کی، آگے پیچھے کی اور دائیں بائیں کی جہتیں بغیر حد کے ہیں۔
 اللہ تعالیٰ کی ذات کی جہت تحت جو عرش کے محاذی ہے اس کے اور دوسری جہتوں کے درمیان فرق یہی ہے کہ جہت تحت عرش کے محاذی ہے جیسا کہ دلیل سے ثابت ہے اور چونکہ عرش محدود ہے لہذا اس کے محاذی جو ذات کی جہت ہے اس کو حد اور جہت (بالفاظ دیگر محدود اور جہت والی) کہا جاسکتا ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی ذات کی دیگر جہتوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ کسی محدود کے محاذی نہیں ہیں اور ذات الہی دائیں بائیں، آگے پیچھے اور اوپر کی طرف غیر متناہی ہوئی ہے۔ اس لئے ان کو حد و جہت نہیں کہا جاسکتا۔

اور جہت عرش جو جہت ذات کے مقابل ہو وہ اس کے محاذی ہوتی ہے جبکہ ذات کی باقی جہتوں کے مقابل وہ ذاتی چونکہ عرش نہیں ہے اس لئے وہ غیر متناہی ہیں۔

7- قاضی ابویعلیٰ سے ابن تیمیہ کا اختلاف

لیکن ابن تیمیہ قاضی ابویعلیٰ کی مذکورہ بات سے متفق نہیں اور وہ کہتے ہیں:

هذا الذي ذكره في تفسير كلام احمد ليس بصواب بل كلام احمد كما قال اولاً حيث نفاه نفى تحديد الحاد له وعلمه بحدّه و حيث اثبته اثبته في نفسه و لفظ الحد يقال على حقيقة المحدود صفة او قدرا او مجموعهما ويقال على العلم والقول الدال على المحدود

واما ما ذكره القاضي في اثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه وهو قول طائفة من اهل السنة، والجمهور على خلافه وهو الصواب (اثبات الحد لله ص 225)

(ترجمہ: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تفسیر جو ذکر ہوئی درست نہیں ہے بلکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں حد کی نفی کی تو وہاں مراد کسی مخلوق کا اللہ تعالیٰ کی ذات کی حد بندی کرنا اور اس کی حد کو جاننا ہے اور جہاں حد کا اثبات کیا وہاں مراد نفس الامر میں حد کا ثبوت ہے اور حد کا لفظ حقیقت میں محدود پر بولا جاتا ہے خواہ وہ صفت کے اعتبار سے ہو یا مقدار کے اعتبار سے ہو یا دونوں کے مجموعے کے اعتبار سے ہو اور حد کا لفظ علم پر بھی بولا جاتا ہے اور محدود پر دلالت کرنے والے لفظ پر بھی بولا جاتا ہے۔

عرش کے اعتبار سے حد کے اثبات میں قاضی ابویعلیٰ نے جو بات کہی ہے اس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت (یعنی سلفیوں) کا ایک گروہ اس کا قائل ہے لیکن اکثریت اس کی مخالف ہے اور اکثریت کا قول ہی درست ہے۔)

تنبیہ

ایک عقیدے کے بارے میں اتنے بہت سے اختلاف کی وجہ سے دو باتیں تنبیہ کے قابل ہیں:

- 1- یہ عقیدہ ہی مشکوک ٹھہرتا ہے۔
- 2- سلفیوں میں بھی عقائد میں خاصا اختلاف ہے اور علامہ نقشبین کا یہ دعویٰ کہ سلفی اہل اجتماع ہیں درست نہیں ہے۔

باب: 12

صفات الہیہ میں حقیقت اور مجاز

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا سلفی حضرات صفات تشابہات کا ظاہری اور حقیقی معنی لیتے ہیں اور اس کے لیے ابن تیمیہ نے ایک اور بات کو دلیل بنایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تاویل سے جو معنی لیا جاتا ہے وہ حقیقی نہیں ہوتا اس لیے مجازی کہلاتا ہے اور حقیقی اور مجازی میں تقسیم اصولی طور پر غلط ہے بلکہ قرآن و حدیث میں جس مقام پر جو معنی بنتا ہے وہی اصل اور حقیقی ہے۔

اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں:

”اصل بات یہ ہے کہ محققین حنابلہ کے نزدیک قرآن و حدیث کے الفاظ میں حقیقت و مجاز کی تقسیم ہے ہی نہیں۔ وہ قرآن و حدیث کے وہی معانی درست سمجھتے ہیں جو خالص و صحیح لغت عرب اور عہد نبوی و صحابہ کی زبان کی رو سے ہو سکتے ہوں۔ فلسفہ زدہ متکلمین اور مصنفین اصول فقہ کی تقسیم ان کے نزدیک درست نہیں بلکہ بہت سی غلط تاویلات کے اس تقسیم مبتدع سے دروازے کھل گئے۔“ (حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حاشیہ ص 61)

یہی مولانا عطاء اللہ آگے لکھتے ہیں:

”محققین کی ایک جماعت کہتی ہے جن میں مالکی، شافعی، حنبلی سب ہی ہیں کہ ہر جگہ و مقام کے لحاظ سے اپنی مخصوص ترکیب میں ایک خاص معنی رکھتا ہے۔ ہر جگہ و معنی اصل ہی ہوگا جس معنی میں مستعمل ہوگا کیونکہ جب بھی کسی مطلب کے ادا کرنے کے لیے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالیٰ دلوں میں ڈال دیتے ہیں اور پھر اسی

مطابق انسانوں سے خطاب فرماتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں لفظ کی اصل وضع فلاں ہے، دوسری جگہ اس کا استعمال مجازاً ہوا ہے ان محققین کے نزدیک درست نہیں۔ حسب تصریح امام ابن تیمیہ اسلام کی پہلی دو مبارک صدیوں میں اس تقسیم کا کوئی وجود نہیں ملتا، نہ صحابہ میں، نہ تابعین، نہ تبع تابعین، نہ ائمہ محدثین و فقہاء، نہ اہل لغت و نحو میں۔ یہ اصطلاح بھی دراصل جمہیہ و معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کی پیداوار ہے اور اسی پر صفات الہیہ وغیرہ میں ان کی تاویلات فاسدہ کا بڑا سہارا بھی ہے اگرچہ اس پر پورا غور کئے بغیر متاخرین فقہاء بھی بعد میں اس کو لے اڑے۔ (ص 431)

خود ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

تقسیم الالفاظ الدالة علی معانیہا الی حقیقة و مجاز و تقسیم دلالتہا او المعانی المدلول علیہا ان استعمال لفظ الحقیقة و المجاز فی المدلول او فی الدلالة فان هذا کله قد يقع فی کلام المتأخرین..... فهذا التقسیم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتکلم به احد من الصحابة ول ا التابعین لهم باحسان ولا احد من ائمة المشهورین فی العلم کمالک والثوری و الاوزاعی و ابی حنیفة والشافعی، بل ولا تکلم به ائمة اللغة والنحو کالخلیل و سیویہ و ابی عمرو و بن العلاء و نحوهم۔ (کتاب الایمان ص 79، 80)

(ترجمہ: اپنے معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم اور الفاظ کی دلالت کی تقسیم اور ان معانی کی تقسیم جن پر الفاظ دلالت کرتے ہیں یہ سب باتیں متاخرین کے کلام میں ملتی ہیں..... غرض یہ تقسیم قرون ثلاثہ کے بعد کی ایجاد ہے نہ کسی صحابی نے اس کا ذکر کیا ہے نہ کسی تابعی نے اور نہ ہی علم میں مشہور کسی امام نے مثلاً مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، ابو حنیفہ اور شافعی رحمہم اللہ نے اور نہ لغت و نحو کے کسی امام مثلاً خلیل، سیویہ اور ابو عمر و علاء نے اس بارے میں کچھ کلام کیا ہے۔)

هذا التقسیم لا حقیقة له و لیس لمن فرق بینہما حد صحیح یحیی بہ بین هذا و هذا فعلم ان هذا التقسیم باطل و هو تقسیم من لم يتصور ما یقول بل

یتکلم بلا علم فہم مبتدعة فی الشرح مخالفون فی العقل۔ (کتاب الایمان ص 87)

(ترجمہ: حقیقت و مجاز کی طرف تقسیم کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور جو ان کے درمیان فرق کرتا ہے اس کے پاس ان کے درمیان تمیز کرنے کے لیے کوئی صحیح حد نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے اور یہ ان لوگوں کا کام ہے جو بغیر علم کے بات کرتے ہیں اور جو دین کے بدعتی اور عقل کے مخالف ہیں۔)

و ایضا فقد بینا فی غیر هذا الموضع ان الله و رسوله لم يدع شيئا من القرآن و الحديث الا بین معناه للمخاطبين ولم يحوجهم إلى شيء آخر.....“ (کتاب الایمان ص 96,95)

(ترجمہ: نیز ہم دوسری جگہ بیان کر چکے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول نے قرآن و حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں چھوڑا جس کا معنی مخاطب لوگوں کے لیے بیان نہ کیا ہو اور ان کو کسی اور بات کا حاجت مند نہیں بنایا۔)

فتبین انه ليس لمن فرق بين الحقيقة و المجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين النوعين فعلم ان هذا التقسيم باطل و حينئذ فكل لفظ موجود فی کتاب الله و رسوله فانه مقيد بما یبین معناه فليس فی شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة۔ (کتاب الایمان ص 97)

(ترجمہ: ظاہر ہوا کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان کوئی معقول فرق نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ان کے درمیان تمیز کی جا سکے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تقسیم باطل ہے۔ اس وقت ہر وہ لفظ جو کتاب اللہ میں یا سنت رسول میں موجود ہے اس کے ساتھ ایسی قیودات ہیں جو اس کے معنی کو بیان کرتی ہیں۔ غرض قرآن و سنت کا کوئی بھی لفظ مجاز نہیں ہے بلکہ سب حقیقت ہیں۔)

و كذلك ما ادعوا انه مجاز فی القرآن لفظ المكرو الاستهزاء و السخرية المضاف الى الله و زعموا انه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز و ليس

كذلك بل مسميات هذه الاسماء اذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلما له و اما اذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه عقوبة بمثل فعله كانت عدلا۔

(ترجمہ: اسی طرح انہوں نے دعویٰ کیا کہ مکرو، استهزاء اور سخریہ کے الفاظ جب اللہ کی طرف مضاف ہوں تو یہ مجاز ہیں اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مقابلہ میں ان کے معنی کو اس رسم کے ساتھ مجاز کے طریقے پر ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ بات درست نہیں کیونکہ ان الفاظ کے سنی و معنی کو جب ان لوگوں کے ساتھ کیا جائے جو سزا کے مستحق نہ ہوں تو یہ ظلم ہے اور جب سزا کے طور پر ان لوگوں کے ساتھ کیا جائے جنہوں نے دوسروں کے ساتھ ایسا کیا ہو تو یہ عدل ہے۔)

و من الامثلة المشهورة لمن ثبت المجاز فی القرآن و اسئل القرية قالوا المراد به اهلها فحذف المضاف و اقيم المضاف اليه مقامه فقیل لهم لفظ القرية و المدينة و النهر و الميزان و امثال هذه الامور التي فيها الحال و المحل كلاهما داخل فی الاسم ثم قد يعود الحكم على الحال و هو السكان و تارة على المحل و هو المكان و كذلك فی النهر يقال حضرت النهر و هو المحل و جرى النهر و هو الماء۔ (کتاب الایمان ص 102,101)

(ترجمہ: جو لوگ قرآن پاک میں مجاز کے موجود ہونے کے قائل ہیں وہ ایک مشہور مثال یہ بتاتے ہیں و اسئل القرية (بستی سے سوال کرو) اور کہتے ہیں کہ اس سے مراد بستی والے ہیں اس میں مضاف کو حذف کر دیا اور مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر لے آئے۔ ان سے کہا جاتا ہے کہ قریہ، مدینہ، نہر، میزان وغیرہ ایسے اسماء ہیں جن میں محل اور حال (یعنی سامنے والے) دونوں داخل ہیں پھر حکم کا تعلق کبھی حال (رہنے والوں) سے ہوتا ہے اور کبھی محل سے ہوتا ہے۔ ایسے ہی نہر میں ہے۔ کہا جاتا ہے حفوت النهر تو مراد محل ہے اور جب جری النهر کہا جاتا ہے تو اس سے مراد پانی ہے۔)

ہم کہتے ہیں

ہمیں یہاں دو باتیں کہنی ہیں:

1- ابن قدامہ مقدسی (متوفی 620ھ) سخت قسم کے سلفی تھے اور اشاعرہ کی تکفیر کرتے تھے اور یہ تک کہہ گئے:

وهذا حال هؤلاء لا محالة فهم زنادقة بغیر شك فانهم لا شك في انهم يظهرون تعظيم المصاحف ايها ان فيها القرآن ويعتقدون في الباطن ان ليس فيها الا الورق والمداد..... و حقيقة مذهبه انه ليس في السماء الا ولا في الارض قران ولا ان محمدا رسول الله - (حاشية اثبات الحد لله ص 202)

(ترجمہ: یہ واقعی ان کا حال ہے۔ یہ بلاشبہ زندیق ہیں کیونکہ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ مصاحف کی تعظیم کرتے ہیں اور اس سے یہ تاثر دیتے ہیں کہ ان میں قرآن ہے جب کہ ان کے دل میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ مصاحف میں قرآن نہیں ہے بلکہ ان میں صرف کاغذ اور سیاہی ہے..... ان کے مذہب کی حقیقت واصل یہ ہے کہ آسمان میں خدا نہیں، زمین میں قرآن نہیں اور محمد رسول اللہ نہیں)۔

یہی ابن قدامہ مقدسی جو ابن تیمیہ سے ایک صدی پہلے گزرے مجاز کے قائل تھے اور اصول فقہ پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

والقران يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلی على وجه يصح كقوله: واخفض لهما جناح الذل..... واسئل القرية، جداراً يريد أن ينقض، أو جاء احد منكم من الغائط..... وجزاء شئنة سيئة مثلها۔ فمن اعتدى عليكم فاعتلوا عليه۔ إن الذين يؤذون الله۔ ای اولیاء اللہ۔ ذلك كله مجاز لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن منع فقد كابر ومن سلم وقال لا اسمیه مجازاً فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه والله اعلم۔ (روضۃ الناظر و حنة المناظر ص 35)

(ترجمہ: قرآن پاک حقیقت اور مجاز پر مشتمل ہے اور مجاز سے مراد وہ لفظ ہے اپنے اصل معنی موضوع لہ سے ہٹ کر اس سے مختلف معنی میں استعمال ہوا ہو اس طرح

سے کہ مجاز کے استعمال سے کلام کا معنی درست ہو جاتا ہو۔ مثلاً و اخفض لهما جناح الذل، واسئل القرية، جاء احد منكم من الغائط، جزاء سيئة سيئة مثلها، من اعتدى عليكم فاعتلوا عليه، ان الذين يؤذون الله یعنی اولیاء اللہ۔ یہ سب مجاز ہیں کیونکہ ان سب میں لفظ کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوا ہے۔ اب جس نے مجاز کا انکار کیا اس نے مکابہ کیا یعنی صرف دھونس سے کام لیا ہے اور جو یہ کہے کہ میں معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو تو مانتا ہوں لیکن اس کو مجاز نہیں کہتا تو یہ ایسی لڑائی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں ہے واللہ اعلم)۔

2- ہم تسلیم کئے لیتے ہیں کہ حقیقت و مجاز میں الفاظ کی تقسیم باطل ہے اور قرآن و حدیث کا ہر لفظ حقیقت ہے۔ اب ہم اپنے پیش نظر صفات متشابہات کو رکھتے ہیں مثلاً یہ (ہاتھ)، (وجہ)، (چہرہ)، (قدم)، (پاؤں) وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کا ظاہری معنی میں اثبات یعنی یہ کہ اللہ کے لیے جو ارجح ہوں یہ تو ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہم پیچھے بار بار ثابت کر چکے ہیں۔ اب اس کے بعد دو احتمال رہ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ان کو ہم اللہ کی صفات مان لیں اور ان کی حقیقت اللہ کو تفویض کر دیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہم اللہ کے شایان شان ایسا معنی لیں جو موقع و مقام کے ساتھ کچھ جوڑ اور مناسبت رکھتا ہو۔ پہلا طریقہ متقدمین کا ہے اور دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے۔

اسی طرح غضب، فرح، ضحك کے ایسے الفاظ جن کا ظاہری معنی یعنی تبدیل ہونے والی نفسی کیفیات اللہ کے لیے درست نہیں، لہذا یا تو ہم ان کو صفات مان کر ان کی حقیقت اور کیفیت اللہ پر چھوڑ دیں یا پھر اللہ کے شایان شان کوئی معنی لیں۔

اسی طرح کبر، استہزاء اور کید کے الفاظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان کے وہ معنی تو درست نہیں جو بندوں کے لیے ثابت ہیں۔ اس لیے یا تو ہم ان کو صفات الہیہ مان کر ان کی حقیقت اللہ کے سپرد کر دیں یا پھر ان کا کوئی ایسا معنی لیں جو اللہ کے شایان شان ہوں۔

اللہ کے شایان شان معنی لینے کے بعد کوئی اس لفظ کو مجاز کہے یا کوئی حقیقت کہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ ابن قدامہ مقدسی کی مذکور عبارت سے واضح ہے۔

باب: 13

سلفیوں کے عقیدوں کو لازم ہونے والے امور

لازم سے متعلق سلفیوں کے ذکر کردہ ضابطے

لازم کا ضابطہ نمبر 1

علامہ عبد الرحمن سعدی لکھتے ہیں:

اما اذا قالوا مقالة ولزم منها اقوال اخر متوقفة عليها صحيحة او فاسدة فالصواب والتحقيق الذى يدل عليه الدليل ان لازم المذهب الذى لم يصرح به صاحبه ولم يشر اليه ولم يلتزمه ليس مذهباً لان القائل غير معصوم و علم المخلوق مهما بلغ فانه قاصر فباى برهان نلزم القائل بما لم يلتزمه و نقوله ما لم يقله ولكننا نستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم فان لوازم الاقوال من جملة الادلة على صحتها و ضعفها و على فسادها فان الحق لازمه الحق و الباطل يكون له لوازم تناسبه فيستدل بفساد اللازم خصوصاً الذى يعترف القائل بفساده على فساد الملزوم..... (شرح القصيدة النونية ص 281 ج 4)

(ترجمہ: جب کوئی شخص اپنا عقیدہ ظاہر کرے اور اس عقیدے کو کچھ بات لازم آئے خواہ وہ درست ہو یا غلط ہو اور جو اس عقیدہ پر موقوف ہو تو حق بات جو دلیل سے ثابت ہے یہ ہے کہ عقیدے کو لازم ہونے والی بات اس شخص کا عقیدہ نہ کہلائے گی جب کہ اس شخص نے لازم کی نہ تصریح کی ہو، نہ اس کی طرف اشارہ کیا ہو اور نہ اس کا التزام کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس عقیدہ کا قائل معصوم نہیں ہے اور مخلوق کا علم خواہ کسی بھی

درجہ کو پہنچ جائے پھر بھی ناقص ہوتا ہے۔ غرض ہمارے پاس ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر ہم اس لازم کو بھی قائل کا عقیدہ بنا دیں جس کا اس نے قول اور التزام نہیں کیا۔ البتہ ہم لازم کے فاسد ہونے کی وجہ سے عقیدہ (جو ملزوم ہے اس) کے فاسد ہونے پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ لوازم خود ملزوم کی صحت و ضعف پر دلیل ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ حق کا لازم بھی حق ہوتا ہے اور باطل کا لازم بھی اسی کی مثل ہوتا ہے۔ لہذا لازم کے فساد سے خصوصاً وہ لازم جس کے فساد کا خود عقیدے والا بھی اعتراف کرتا ہو۔ اس سے ملزوم کے فساد پر استدلال کیا جاتا ہے)۔

حاصل

علامہ سعدی کی اس عبارت سے یہ ضابطہ حاصل ہوا کہ کسی قول اور عقیدے کو جو معنی لازم ہو اگر وہ فاسد و باطل ہے تو وہ خود قول و عقیدہ کے فاسد و باطل ہونے پر دلیل بن جاتا ہے اگرچہ اس لازم کو مختلف وجوہ کی بنا پر ہم قائل کا قول و عقیدہ نہ کہہ سکیں۔

لازم کا ضابطہ نمبر 2

علامہ شمیم لکھتے ہیں:

يقول ابن القيم رحمه الله انه لا يلزم القائل بل لازم كلامه الا اذا كان عارفاً باللازم فيحتاج الآن مسئلتين ان يقرانه من اللازم و ان يعرف انه من اللازم.. فاذا اقربه و قد عرف صار هذا اللازم قولاً له بشرط ان يعترف بانه لازم.....

اذ قد يكون اللازم مجهول للمتكلم يعنى لم يظن انه يلزم من كلامه هذا المعنى ولو ظن لرجع عن قوله يعنى ممثلاً لوقال ان لله سبحانه و تعالى بذاته فى كل مكان يلزم على هذا القول ان يكون الله فى المواضع القدرة و ان يكون متحزراً و ان يكون متعدداً و لا شك ان هذا اللازم باطل.. فهل هذا يعتبر قولاً لمن قال ان الله بذاته فى كل مكان؟ اذا كان قد عرف ان هذا لازم من قوله و التزمه صار قولاً له و لم ينطق به و ان كان لا يعلم انه لازم قوله يعنى غفل

او جہل اونسی او امتنع من ان یکون لازما قال بل ان هذا لازم ان یکون فی اماکن الفاذورات وغیرہا فانہ لا یکون قولاً له ولہذا اذا تکلم العلماء علی احد قال قولاً خاطئاً یلزم علی قولہ شیء باطل لم یجعلوا هذا اللازم قولاً له ولہذا یقول یلزم من هذا القول ولا یکون هذا اللازم قول للقاتل لانه قد یکون جاهلاً بهذا اللازم و اذا کان جاهلاً کیف یقال انہ من اقوالہ؟ فقد یکون اعتراضہ غفلة و نسیان یعنی یعلم انہ یلزم لکنہ نسی فکیف نقول ان الرجل الناسی لہذا اللازم یجعل اللازم قولاً له۔

الوجه الثالث قد یمنع هذا اللازم و یقول لا یلزم علی قولی کذا و کذا و حیثئذ لا یکون قولاً له کما بینت۔ (شرح القصیدۃ النونیۃ ص 286 ج 4)
(ترجمہ: قائل کے کلام کو جو معنی لازم ہو وہ قائل کا کلام نہیں بنتا مگر جب کہ وہ اس لازم کو جانتا ہو۔ اس بات سے معلوم ہوا کہ لازم کو قائل کا کلام بنانے کے لیے دو شرطیں ہیں۔

1- قائل اقرار کرے کہ یہ اس کے کلام کا لازم ہے۔

2- قائل اس کے لازم ہونے کو پہچانتا بھی ہو۔

وجہ یہ ہے کہ کبھی قائل کو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ معنی اس کے کلام کو لازم ہے۔ اگر اس کو معلوم ہوتا تو ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر لیتا۔ مثلاً اگر وہ کہے کہ اللہ اپنی ذات کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے تو اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ اللہ کی ذات گندگی کی جگہ بھی موجود ہے اور یہ بھی لازم ہوگا کہ اللہ کی ذات تجزی اور متعدد ہو۔ بلاشبہ یہ لازم باطل ہے۔ تو کیا یہ لازم بھی قائل کا قول سمجھا جائے گا؟ اگر وہ جانتا ہو کہ یہ اس کے قول کو لازم ہے اور وہ اس کا التزام بھی کرتا ہو یعنی اس لازم کو مانتا ہو اس وقت وہ لازم بھی قائل کا قول بنے گا اگرچہ اپنی زبان نے اس لازم کا قول نہ کیا ہو۔

اور اگر وہ یہ نہ جانتا ہو کہ یہ اس کے کلام کا لازم ہے مثلاً وہ اس سے غافل ہو یا اس سے لاعلم ہو یا اس کو بھولا ہوا ہو یا وہ اس کے لازم ہونے کو تسلیم نہ کرتا ہو تو ان

صورتوں میں اس کی بات کو لازم یعنی اللہ ناپاک جگہوں اور پاک جگہوں دونوں میں ہوتا ہے اس کا قول نہ بنے گا۔ یہی وجہ ہے کہ علماء جب کسی کے کلام پر تنقید کرتے ہیں تو وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی بات غلط ہے کیونکہ اس کو فلاں باطل معنی لازم آتا ہے یوں نہیں کہتے کہ وہ لازم معنی قائل کا قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی تو قائل اس لازم سے سرے سے ناواقف ہوتا ہے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس کا قول ہے۔ اور کبھی وہ لازم سے بھول چوک یا غفلت میں ہوتا ہے یعنی وہ جانتا ہے کہ یہ اس کی بات کو لازم ہے لیکن بات کہتے ہوئے اس کو اس کا لازم ہونا یاد نہیں رہتا تو جس کو وہ بھولا ہوا ہو اس کو اس کا قول کیسے کہا جاسکتا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ قائل اس معنی کے لازم ہونے کی تسلیم نہ کرے اور کہے کہ یہ میری بات کو لازم نہیں ہے۔ اس وقت بھی اس معنی کو اس کا قول نہیں کہا جاسکتا۔

حاصل

لازم سے ناواقفیت، بھول چوک اور غفلت کی صورت میں لازم کو قائل کا قول نہیں کہا جاسکتا لیکن اگر کوئی اس کو سمجھا دے تو لازم کے باطل ہونے کی صورت میں قائل کو اپنا قول ملزوم چھوڑ دینا چاہئے۔ اسی طرح لازم اگر بین اور بالکل بدیہی ہو اس وقت یہ عذر کچھ مفید نہ ہوں گے۔ رہی لازم کو تسلیم نہ کرنے کی صورت تو لازم بین کی صورت میں عدم تسلیم اور انکار کرنا درست نہیں ہے۔

لازم کا ضابطہ نمبر 3

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:

أ- کل شیء یلزم من کتاب اللہ وسنة رسولہ ﷺ فهو حق و یجب علینا ان للتمزم بہ ولكن الشان کل الشان ان یکون هذا من لازم کلام اللہ و رسولہ لانه قد یمنع ان یکون لازماً۔ فاذا ثبت انہ لازم فلیکن ولا حرج علینا اذا قلنا بہ۔

(شرح القصیدۃ الواسطیۃ للعثیمین ص 206، 207)

(ترجمہ: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی کسی بات کو جو کچھ لازم ہو ہم اس کو حق سمجھتے ہیں اور ہم پر واجب ہے کہ ہم اس لازم کو مانیں لیکن یہ بات بھی ضروری ہے کہ وہ واقعی لازم بھی ہو کیونکہ کبھی کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کو فلاں بات لازم ہے حالانکہ وہ لازم نہیں ہوتی۔ غرض جب کتاب الہی کی اور سنت رسول کی کسی بات کو واقعی کچھ لازم ہو تو وہ ہوتا رہے ہم اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتے۔)

حاصل

اس ضابطہ کا حاصل یہ ہے کہ لازم واقعی لازم ہو محض انکل نہ ہو۔
لازم سے متعلق سلفیوں کے ضابطوں پر کچھ تنبیہات

تنبیہ نمبر 1

ہم کہتے ہیں:

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ ہر بات ہمارے لئے بھی مکمل حجت ہے اور ہمارا بھی اس پر ایمان ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کے کلام کا جو واقعی معنی ہو اس کو باطل معنی لازم نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی باطل لازم آتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے کہ آدمی نے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کا معنی غلط کیا ہے۔ لہذا یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ہم اس نص کا کیا مطلب لے رہے ہیں۔ اگر ایک مطلب لینے پر باطل لازم آتا ہے اور دوسرا مطلب لینے پر نہیں آتا تو ہمیں اس پر غور کرنا پڑے گا کہ ہم ایسا مطلب کیوں نہ لیں جس پر باطل لازم نہ آتا ہو۔

مثلاً علو دو طرح کا ہے: علو ذاتی اور علو معنوی۔ علو ذاتی مراد لینے پر باطل لازم آتا ہے علو معنوی مراد لینے پر نہیں آتا تو باطل سے بچنے کیلئے ہم علو معنوی کے مطلب کو ترجیح دیں گے۔

دیکھئے خود علامہ شمیم ان لوگوں کا جو معیت ذاتی کے قائل ہیں رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

يقولون هذا ظاهر اللفظ وهو معكم لان كل الضمائر تعود على الله هو الذى خلق، ثم استوى، يعلم، وهو معكم و اذا كان معنا فنحن لا نفهم من المعية الا المخالطة او الحصابة فى المكان۔

والرد عليهم من وجوه

اولا: ان ظاهرها ليس كما ذكرتم اذ لو كان الظاهر كما ذكرتم لكان فى الآفة تناقض: ان يكون مستويا على العرش وهو مع كل انسان فى اى مكان و التناقض فى كلام الله تعالى مستحيل۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 223)
(ترجمہ: جو لوگ معیت ذاتی کا قول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وَهُوَ مَعَكُمْ (یعنی اللہ تمہارے ساتھ ہے۔) ان الفاظ کا ظاہری معنی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تم میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے۔ اور جب وہ ہمارے ساتھ ہے تو معیت کا یہی مطلب بنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ایک جگہ پر ہماری ذات کا میل جول اور ہماری مصاحبت ہے۔)

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ قرآنی الفاظ کا ظاہری مطلب وہ نہیں جو تم لوگوں نے لیا ہے کیونکہ اگر وہی ظاہری مطلب ہو تو پھر آیت میں تناقض ہوتا یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بھی مستوی ہوتے اور ہر انسان کے ساتھ بھی ہوتے خواہ وہ کہیں بھی ہو کیونکہ عرش پر مستوی ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ عالم سے جدا ہوں اور بندے کے ساتھ ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ کی ذات عالم کے اندر ہو اور ایک وقت میں یہ دونوں باتیں ہوں یہ تناقض ہے۔ اور (چونکہ) کلام الہی میں تناقض محال ہے (لہذا تم نے جو معنی لیا ہے وہ باطل ہے)

ہم کہتے ہیں

دیکھئے علامہ شمیم تناقض سے بچنے کیلئے معیت ذاتی جو کہ محال ہے اس کا مطلب چھوڑ کر معیت معنوی کا مطلب لے رہے ہیں حالانکہ بعض سلفی جو اس بات کے قائل

ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہوتے ہوئے آسمان دنیا پر بذاتہ نزول فرماتے ہیں ان کے نزدیک تو یہ تناقض نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ عرش پر رہتے ہوئے اپنی ذات کے ساتھ آسمان دنیا پر نزول فرما سکتے ہیں اور اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کی کل عالم سے مباہنت برقرار رہتی ہے۔ تو اس کے ساتھ ساتھ اگر وہ زمین پر بھی نزول فرمائیں اور نزول فرمائے رکھیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے ہر شخص کی شررگ سے بھی قریب ہوں تو محال نہیں ہوگا۔ خصوصاً جب کہ سورہ انعام کی آیت 3 وَهُوَ اللَّهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے ظاہر کے مطابق اللہ تعالیٰ آسمانوں میں بھی ہیں اور زمین پر بھی ہیں۔

غرض سلفی حضرات تناقض سے بچنے کیلئے معیت معنوی مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح باطل لازم سے بچنے کیلئے اگر اللہ تعالیٰ کیلئے علو سے علو معنوی یا علو تجلیاتی مراد لیا جائے تو اس پر بھی اعتراض نہ ہونا چاہئے۔

تنبیہ نمبر 2

علامہ شمیمین لکھتے ہیں:

والجواب عن قولہم: انه يلزم ان يكون محدودا و جسما نقول
اولا لا يجوز ابطال دلالة النصوص بمثل هذه التعليلات ولو جاز هذا
لاممكن كل شخص لا يريد ما يقتضيه النص ان يعلله بمثل هذه العلل العليّة .
فاذا كان الله اثبت لنفسه العلو ورسوله ﷺ اثبت له العلو والسلف الصالح
اثبتوا له العلو فلا يقبل ان ياتي شخص ويقول لا يمكن ان يكون علو ذات لانه
لو كان علو ذات لكان كذا وكذا

ثانيا نقول ان كان ما ذكرتم لازما لاثبات العلو لزوما صحيحا فلنقل به
لان لازم كلام الله ورسوله حق اذ ان الله تعالى يعلم ما يلزم من كلامه۔ فلو
كانت نصوص العلو تستلزم معنى فاسدا لبينه ولكنها لا تستلزم معنى فاسدا

(شرح العقیدہ الواسطیہ ص 215)

(ترجمہ: یہ اعتراض کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا اور جسم ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے:

اول: نصوص کی دلالت کو ان جیسی کمزور باتوں سے باطل نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر یہ بات جائز ہوتی تو ہر شخص جو نص کے تقاضے کو پسند نہ کرتا ہو اس کیلئے ممکن ہوتا کہ وہ ان جیسی کمزور باتوں سے نص کو کمزور کہہ کے رد کر دیتا۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے اور ان کے رسول ﷺ نے ان کے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے اور سلف صالحین نے ان کے لیے بلندی کا اثبات کیا ہے تو یہ بات منظور نہیں کہ کوئی شخص اٹھ کر یہ کہنا شروع کر دے کہ اللہ کی ذات کے لیے بلندی نہیں کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے۔

دوم: ہم کہتے ہیں کہ جو تم نے ذکر کیا اگر وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بلندی کے اثبات کو واقعی لازم ہو تو ہم اس کو مان لیتے ہیں کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کے کلام کو جو لازم ہو وہ بھی حق ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام کو لازم ہونے والے امور سے باخبر ہیں۔ اگر وہ امور فاسد ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کو بیان کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے جب ان کو بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ نصوص کو معنی فاسد لازم نہیں ہے۔)

ہم کہتے ہیں

علامہ شمیمین نے اپنے کلام میں تحکم اور دھونس سے کام لیا ہے۔ نصوص خواہ وہ قرآن کی ہوں یا حدیث کی ہوں ان کو فاسد معنی نہ لازم ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن لوگ ان نصوص کو جو معنی دیتے ہیں وہ اگر غلط ہوں تو فاسد معنی لازم آ جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اوپر علامہ سعدی کے بیان کردہ ضابطہ نمبر 1 میں ذکر ہوا لازم کا فساد ملزم عقیدہ کے فساد پر دلیل ہے۔

سلفیوں پر اعتراض کرنے والے ان سے یہی کہتے ہیں کہ تم نصوص کا جو معنی

کرتے ہو اصل میں وہ غلط ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو معنی فاسد لازم ہوتا ہے۔ لیکن علامہ شمیم اپنی دھونس جماتے ہوئے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اپنے اختیار کئے ہوئے معنی کو قطعی طور پر درست قرار دے کر اس کے فاسد لوازم کو بھی یا تو مدحوم سمجھتے ہیں یا موجود لیکن درست مانتے ہیں۔

اب دیکھئے کہ سلفی حضرات جب اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ، چہرہ، آنکھیں، پنڈلی اور قدم وغیرہ کو ان کے ظاہری معنی میں لیں جن سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے مختلف اور متحد حصے بنتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو عرش پر بیٹھا ہوا کہیں اور پاؤں کو کرسی پر رکھے ہوئے کہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آتا ہے اور لازم بھی ایسا جو بین یعنی کھلا کھلا ہو اور لازم بین کا حکم دی ہے جو التزام کا ہوتا ہے۔ اس لئے اگرچہ سلفی اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی کرتے ہیں اور اس کا التزام نہیں کرتے لیکن ان کے عقیدے کو چونکہ جسمیت لازم بین ہے تو ان کو مجسمہ اور مشبہ کہنا صحیح ہے غلط نہیں ہے۔

دیکھئے شیعوں کا عقیدہ بدا کا ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک حکم دیا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کو ایسی بات معلوم ہوئی جو پہلے معلوم نہ تھی اس لئے حکم کو بدل دیا۔ بدا کو یہ لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض باتوں سے نادانف اور جاہل ہوں۔ اگرچہ شیعہ اللہ تعالیٰ کے جاہل ہونے کا التزام نہیں کرتے لیکن چونکہ یہ لازم کھلا کھلا ہے یعنی بین ہے کہ کسی کو اسے سمجھنے میں کچھ تردد نہیں کرنا پڑتا اس لئے عقیدہ بدا بھی شیعوں کے کفریات میں سے شمار کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی سلفیوں کے عقیدوں کو جسمیت لازم بین ہے۔ اس سے سلفی بھی مجسمہ ہوئے۔

اس ضابطہ کو علامہ زہد کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جن کو سلفی حضرات تا انصافی سے اس دور کی جمیعت اور شیعیت کے علمبردار کہتے ہیں (حامل لواء الجہمیۃ والرفض فی هذا العصر..... مقدمہ کتاب اثبات الحد للہ عزوجل ص 7)

وما يقال من ان لازم المذهب ليس مذهب انما هو فيما اذا كان اللزوم غير بين فاللازم البين لمذهب العاقل مذهب له واما من يقول بملزوم مع نفیہ لللازمه البين فلا يعد هذا اللازم مذهباً له لكن يسقطه هذا النفي من مرتبة العقلاء الى درك الانعام وهذا هو التحقيق في اللازم المذهب فيدور امر القائل بما يستلزم الكفر لزوماً بينا بين ان يكون كافراً او حماراً (العقيدہ و علم الکلام ص 436) (ترجمہ: یہ جو کہا جاتا ہے کہ عقیدہ کو لازم خود عقیدہ نہیں ہوتا یہ ضابطہ ہے جو صرف اس وقت موثر ہوتا ہے جب لازم بین نہ ہو۔ اور اگر کسی ذی عقل کے عقیدہ کا لازم بین ہو تو وہ بھی اس عاقل کا عقیدہ کہلائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ایک عقیدہ کا قائل ہو لیکن اس کے لازم بین کا انکار کرتا ہو (یعنی یہ کہتا ہو کہ وہ اس کا لازم بین نہیں ہے) تو اس لازم بین کو اس کا عقیدہ نہیں کہا جائیگا لیکن یہ انکار اس کو عاقل کے درجہ سے چوپایہ کے درجہ میں گرا دیتا ہے۔ لازم عقیدہ میں یہی تحقیق ہے لہذا جو کوئی ایسا عقیدہ رکھتا ہو جس کا لازم بین کفر ہو تو یا تو وہ کافر ہوگا (اگر وہ اس لازم بین کو مانتا ہو) یا (اگر اس لازم بین کو نہ مانتا ہو تو) گدھا ہوگا (جو اتنی موٹی اور کھلی بات کا انکار کرتا ہے)۔

سلفیوں کے عقیدے کو لازم ہونے والے امور

1- والذين انكروا علو الله عزوجل بذاته يقولون لو كان في العلو بذاته كان في جهة و اذا كان في جهة كان محدودا و جسما و هذا ممتنع۔ (شرح العقيدة الواسطية للشمسين ص 215)

(ترجمہ: جو لوگ اللہ عزوجل کے لیے علو ذاتی ہونے کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ بلند ہیں تو وہ ایک (خاص) جہت میں ہیں اور جب وہ ایک جہت میں ہیں تو وہ محدود بھی ہوں گے اور جسم بھی ہوں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا اور جسم ہونا محال ہے۔

2- استدلو التحريفهم هذا بدليل موجب و بدليل سالب.....

اما الدلیل السلفی فقالوا لو اثبتنا ان الله عز وجل مستو على عرشه بالمرعنى الذى تقولون وهو العلو والاستقرار لازم من ذلك ان يكون محتاجا الى العرش وهذا مستحيل۔ واستحالة اللازم تدل على استحالة الملزوم ولزم من ذلك ان يكون جسما لان استواء على شئ بمعنى علوه عليه يعنى انه جسم۔ ولزم ان يكون محدودا لان المستوى على الشئ يكون محدودا۔ اذا استويت على البعير فلنيت محدود فى منطقة معينة محصور بها وعلى محدود ايضا۔

هذه الاشياء الثلاثة التى زعموا انها تلزم من اثبات ان الاستواء بمعنى العلو و الارتفاع۔ (شرح العقيدة الواسطية للعنمين ص 205)
(ترجمہ: تحریف کرنے والوں نے اپنی تحریف کے لیے دلیل موجب اور دلیل سلبی دونوں سے استدلال کیا.....)

دلیل سلبی یہ ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر ہم یہ مان لیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے بتائے ہوئے معنی کے مطابق عرش پر مستوی ہیں یعنی بلندی اور استقرار کے ساتھ تو لازم آئے گا کہ اللہ عرش کے محتاج ہوں اور یہ محال ہے۔ اور لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو کیونکہ کسی شے پر استواء اس معنی میں کہ اس شے پر بلند ہو اس کا مطلب ہے کہ بلند ہونے والا جسم ہے۔

اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہو کیونکہ جو کسی شے پر مستوی ہو وہ محدود ہوتا ہے۔ جب تم اونٹ پر استواء کرتے ہو تو تم ایک خاص جگہ محدود و محصور ہوتے ہو اور خود بھی محدود پر ہوتے ہو۔

یہ تین چیزیں ہیں (یعنی اللہ کا عرش کا محتاج ہونا، اور اللہ کا جسم ہونا اور محدود ہونا) جو اس وقت لازم ہوتی ہیں جب یہ دعویٰ کیا جائے کہ عرش پر اللہ کا استواء علو، ارتفاع کے معنی میں ہے۔

3- فاذا قال قائل انتم تثبتون ان لله تعالى يدا حقيقية ونحن لا نعلم

الا يبدى الا ابدى المخلوقين فيلزم من كلامكم تشبيه الخالق بالمخلوق۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 164)

(ترجمہ: جب کوئی سلفیوں پر اعتراض کرے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے حقیقی ہاتھ ثابت کرتے ہو اور حقیقی ہاتھ تو ہم صرف مخلوق کے لیے پاتے ہیں تو تمہاری بات سے لازم آیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ ہو۔)

وليس المراد باليد الحقيقية لانك لو اثبت لله يدا حقيقية لزم من ذلك التحسيم ان يكون الله تعالى جسما والا جسام متماثلة۔ (شرح العقيدة الواسطية للعنمين ص 165)

(ترجمہ: ہاتھ سے مراد حقیقی ہاتھ نہیں ہے کیونکہ اگر تم اللہ کے لیے حقیقی ہاتھ ثابت کرو تو اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہو اور سب اجسام کی حقیقت ایک ہے اس لیے اللہ کا جسم بھی دوسرے مخلوق اجسام کی مثل ہوگا)۔

حاصل کلام

سلفی جب اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ علو اور استقرار کے معنی میں عرش پر اپنی ذات سمیت مستوی ہیں اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی ہاتھ پاؤں وغیرہ ہیں تو لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ:

- 1- جسم ہوں اور مخلوق اجسام کی مثل ہوں۔
- 2- محدود ہوں۔
- 3- عرش کے محتاج ہوں۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا

جسم کس کو کہتے ہیں؟

جسم پر اس شے کو کہتے ہیں:

(i) جو کچھ حجم رکھتی ہو اور ابعاد ثلاثیہ کی حامل ہو۔

حاصل کلام

سلفیوں کے مذکورہ بالا عقیدوں کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات جہم بھی رکھتی ہے اور جگہ بھی گھیرتی ہے اور جب عرش قابل تقسیم ہے (جس کی یہ دلیل ہے کہ قیامت کے دن اس کو آٹھ فرشتے اٹھائیں گے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قابل تقسیم ہوئی کیونکہ وہ عرش کے پھیلاؤ پر بیٹھی ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کی ذات اعضاء سے مرکب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا وہ حصہ جو پاؤں ہے وہ ہاتھ سے جدا اور الگ حصہ ہے۔ اس لیے اگرچہ وہ خارجی تقسیم کو قبول نہ کرے عقلی تقسیم کا تو انکار ممکن نہیں ہے۔

غرض اللہ تعالیٰ کی ذات کی جن کیفیات کا سلفی عقیدہ رکھتے ہیں ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا لازم بین یعنی بالکل کھلا کھلا لازم ہے جس کا انکار ممکن نہیں لیکن سلفی پھر بھی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اور لازم بین کے بارے میں یہ ضابطہ ہے:

1- اگر کسی صاحب عقل کے عقیدے کا کوئی ایسا لازم بین ہو جو باطل ہو تو وہ لازم بین بھی اس کا عقیدہ شمار ہوتا ہے۔

2- اگر وہ شخص اس لازم بین کا انکار کرے یعنی کہے کہ یہ اس کے عقیدے کا لازم بین نہیں ہے تو یہ لازم بین اس کا عقیدہ تو شمار نہ ہوگا لیکن ظاہر ہے کہ اتنی کھلی بات کا انکار کرنا بڑی بے عقلی اور حماقت ہے۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

لو قرأت القرآن من اوله الى آخره و مررت على ماجاء عن النبي ﷺ من السنة من اولها الى آخرها لم تجد لفظ الجسم مثبتا لله ولا منفيًا عنه في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فما لنا نتعب اذهاننا و افكارنا و نظهر ذلك بمظهر سوء بالنسبة لمن اثبت لله على صفات الكمال على الوجه الذي اراد الله.. و اذا كانت كلمة الجسم غير واردة في الكتاب ولا في السنة فان اهل السنة

(ii) جو کچھ جگہ کو گھیرتی ہو۔

(iii) جو قابل تقسیم ہو اگرچہ تقسیم عقلی ہو۔

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت

سلفی ایک طرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا کچھ علم نہیں ہے۔ مولانا عطاء اللہ خفیف ابن تیمیہ کی یہ بات نقل کرتے ہیں:

”کیفیت صفت کا علم تو کیفیت موصوف کا تابع اور فرع ہے۔ جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔“ (حیات شیخ الاسلام حاشیہ ص 429)

لیکن دوسری طرف وہ صفات کا لفظ بول کر اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیات کے ثبوت کے دعویدار ہیں۔ اس کا بیان یہ ہے:

سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ، پاؤں، چہرہ، دو آنکھیں، کان، پنڈلی اور پہلو ہیں البتہ دیگر اجسام کے اعضاء ان سے علیحدہ کئے جاسکتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے یہ اعضاء ذات سے جدا نہیں کئے جاسکتے۔ مزید بریں ان اعضاء کی شکل و صورت مخلوق کی طرح کی نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اپنے کان سے سنتے ہیں اور اپنے ہاتھوں سے بعض عمل بھی کرتے ہیں۔

بہت سے سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں اور ان کے قدم کرسی پر رکھے ہیں جو عرش سے بہت نیچے ہے۔ پھر بیٹھے ہونے کی حالت میں بعض سلفی کہتے ہیں کہ عرش کی کچھ جگہ خالی نہیں رہتی جب کہ دوسروں کے نزدیک چار انگلی کی جگہ خالی بچ جاتی ہے۔ یہ واضح نہیں کہ چار انگلیاں کس کی مراد ہیں انسان کی یا اللہ تعالیٰ کی؟

سلفی اس کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پھیلاؤ کی حدیں بھی ہیں۔

والجماعة یمشون فیہا علی طریقہم یقفون فیہا موقف الساکت فیقولون لا ثبت الجسم ولا نکره من حیث اللفظ و لكننا قد نستفصل فی المعنی فنقول للقاتل۔

ماذا تريد بالجسم؟ ان اردت الذات الحقيقية المتصفة بالصفات الكاملة اللاتقة بها فان الله سبحانه و تعالى لم یزل ولا یزال حیا علیما قادرا متصفبا بصفات الكمال اللاتقة به۔ و ان اردت شیئا آخر كجسمية الانسان التي یفتقر كل جزء من البدن الى الجزء الآخر منه و یحتاج الى ما یمده حتی یتقی۔ فهذا المعنی لا یلیق بالله عزوجل و بهذا نكون اعطينا المعنی حقہ۔ (شرح القصيدة النونية للعظیمین ص 152 ج 1)

(ترجمہ: اگر تم قرآن پاک کو شروع سے آخر تک پڑھ جاؤ اور تمام حدیثوں پر بھی اول سے آخر تک نظر ڈال لو تو تمہیں اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے لفظ کا نہ تو اثبات ملے گا اور نہ اس کی نفی ملے گی۔ تو ہم اپنے دماغ پر اور اپنے غور و فکر پر بلاوجہ کیوں بوجھ ڈالیں جب کہ ہم جو اللہ کے لیے صفات کمال اس طریقے پر ثابت مانتے ہیں جیسے اللہ نے چاہا ہے۔ پھر بھی ہمارے ہی بارے میں بدگمانی کی جاتی ہے۔ اور جب کتاب و سنت میں جسم کا لفظ وارد نہیں ہے تو اہل السنۃ و الجماعۃ..... یعنی سلفی..... اس بارے میں اپنے طریقے پر چلتے ہیں اور جسم کے لفظ کے بارے میں سکوت اختیار کرتے ہیں۔ نہ یہ کہتے ہیں کہ ہم لفظ جسم کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی نفی کرتے ہیں البتہ معنی کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں:

جسم سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر اس سے تمہاری مراد ایسی حقیقی ذات ہے جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان صفات کاملہ کے ساتھ متصف ہو تو اللہ تعالیٰ ازلی وابدی ہیں، زندہ ہیں، علیم و قدیر ہیں اور اشیان شان صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں۔

اور اگر تمہاری مراد کچھ اور ہے مثلاً انسان کی جسمیت جس کے بدن کا ہر

دوسرے جزو کا محتاج ہے اور اپنی بقاء کے لیے خوراک کا ضرور تمند ہے تو یہ معنی اللہ عزوجل کے شایان شان نہیں ہے۔ علامہ شمیمین ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

ثم نقول ماذا تعنون بالجسم الممتنع

ان اردتم به انه ليس لله ذات تتصف بالصفات اللازمة لها اللاتقة بها فقولكم باطل لان لله ذاتا حقيقية متصفة بالصفات و ان له وجهها ويدا و عينا وقدمها وقولوا ما شئتم من اللوازم التي هي لازم حق۔

ان اردتم بالجسم الذي قلتم يمتنع ان يكون الله جسما الجسم المركب من العظام واللحم والدم وما اشبه ذلك فهذا ممتنع على الله وليس بلازم من القول بان استواء الله على العرش علوه عليه۔ (شرح العقيدة الواسطية ص 207) (ترجمہ: پھر جو لوگ کہتے ہیں کہ عرش پر بلند ہونے سے اللہ کا جسم ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کیلئے جسم ہونا ناممکن ہے تو ہم ان سے کہتے ہیں کہ ناممکن جسم سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کیلئے ایسی ذات نہیں ہے جو ایسی صفات کے ساتھ متصف ہو جو اللہ کی ذات کو لازم ہیں اور اس کے شایان شان ہیں تو تمہاری بات باطل ہے کیونکہ اللہ کیلئے حقیقی ذات ہے جو صفات کے ساتھ متصف ہے اور جس کے ہاتھ چہرہ، آنکھ اور قدم ہیں۔ اس کے تم جو بھی لوازم گناؤں و سبب حق ہیں۔

اور اگر ناممکن جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ کا ایسا جسم ہے جو خون، گوشت اور ہڈیوں وغیرہ سے مرکب ہے تو یہ واقعی اللہ کیلئے ہونا ناممکن ہے اور یہ اس قول کو لازم نہیں جو کہا جاتا ہے کہ اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا مطلب اس پر بلند ہونا ہے۔

ہم کہتے ہیں:

علامہ شمیمین نے یہاں مغالطہ دیا ہے۔ جسم کا دوسرا معنی تو واقعی اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے لیکن انہوں نے جسم کا جو پہلا معنی ذکر کیا ہے اس کی تفصیل میں جائیں تو

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَحْدُودًا.

فَجَوَابُهُ أَنْ نَقُولَ بِالتَّفْصِيلِ: مَاذَا تَعْنُونَ بِالْحَدِّ؟

إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَكُونَ مَحْدُودًا، أَيْ: يَكُونَ مَبَايِنًا لِلْخَلْقِ مُفَصَّلًا عَنْهُمْ، كَمَا تَكُونُ أَرْضُ لَزِيدٍ وَأَرْضُ لَعْمَرٍ، فَهَذِهِ مَحْدُودَةٌ مُفَصَّلَةٌ عَنْ هَذِهِ، وَهَذِهِ مُفَصَّلَةٌ عَنْ هَذِهِ، فَهَذَا حَقٌّ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ النِّقْصِ.

وَأِنْ أَرَدْتُمْ بِكَوْنِهِ مَحْدُودًا: أَنْ الْعَرْشَ مُحِيطٌ بِهِ، فَهَذَا بَاطِلٌ، وَلَيْسَ بِلَازِمٍ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُسْتَوًى عَلَى الْعَرْشِ، وَإِنْ كَانَ أَكْبَرُ مِنَ الْعَرْشِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَرْشَ مُحِيطًا بِهِ، بَلْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُحِيطًا بِهِ، لِأَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْظَمُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَأَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ. (شرح العقيدة الواسطية ص 207)

(ترجمہ: سلفیوں کے اس قول کو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں یہ لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود ہوں اور اللہ کا محدود ہونا نقص ہے۔

علامہ شمیم اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں۔ ”ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حد سے تمہاری کیا مراد ہے؟

اگر اللہ تعالیٰ کے محدود ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ مخلوق سے الگ اور جدا ہیں جیسا کہ ایک زمین زید کی ہو اور ایک عمر کی ہو تو دونوں زمینیں محدود اور ایک دوسرے سے جدا ہوں گی۔ تو یہ بات حق ہے اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے۔

اور اگر محدود ہونے سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کئے ہوئے ہے تو یہ بات باطل ہے اور یہ لازم بھی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں اگرچہ وہ عرش اور غیر عرش سب سے بڑے ہیں۔ اور یہ لازم نہیں آتا کہ عرش اللہ تعالیٰ کا احاطہ کئے ہوئے ہو بلکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کر سکے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بڑے اور عظیم تر ہیں اور قیامت کے دن زمین ان کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان ان کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔)

سلفیوں کے عقیدوں کو لازم ہونے والے امور اس کی دو شقیں بنتی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ید، وجہ، قدم اور عین کا جب حقیقی معنی لیا جائے تو وہ ذات کے حصے ہیں اور ابغاض ہیں صفات نہیں جیسے لوہے کی میز کے چار پائے اور اس کی اوپر کی سطح، ان کو میز کے اجزاء، و ابغاض کہا جاتا ہے صفات نہیں۔ اور اگر ید، وجہ، قدم اور عین سے حقیقی لغوی معنی مراد نہ ہوں بلکہ صفات مراد ہوں جیسا کہ اشاعرہ اور ماترید یہ کہتے ہیں تو یہ بالکل جدا بات ہے۔ اور یہ باطل لازم سے خالی ہے۔ غرض اس طرح سے پہلے معنی کی مندرجہ ذیل دو شقیں ہیں۔

پہلی شق: وہ ذات ہے جس کے وجہ، ید، قدم اور آنکھ وغیرہ مختلف حصے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو بطور آلہ کے استعمال کرتے ہیں مثلاً یہ کہ ہاتھوں سے کچھ مکمل کرتے ہیں، کان سے سنتے ہیں اور آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

دوسری شق: وہ ذات ہے جو صفات کے ساتھ متصف ہے اور ید، وجہ، قدم اور آنکھ وغیرہ سے بھی صفات مراد ہیں۔ ان کے حقیقی معنی یعنی اجزائے ذات مراد نہیں۔

اشاعرہ و ماترید یہ دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں اور سلفیوں پر ان کا جو اعتراض ہے وہ پہلی شق کے اختیار کرنے پر ہے کہ تم لوگ جب چہرہ، ہاتھ، قدم اور آنکھ سے حقیقی معنی مراد لیتے ہو تو وہ ذات کی صفات نہیں ہیں بلکہ ذات کے ابغاض و اجزاء ہیں اور ان کی وجہ سے ذات قابل تقسیم بنتی ہے اگرچہ واقع میں تقسیم نہ ہو۔ کیونکہ ذات کا ایک جزو مثلاً ید (ہاتھ) قدم (پاؤں) سے مختلف ہے۔ اور قابل تقسیم ہونا جسم کی صفت ہے۔ اس طرح اللہ کیلئے جسم ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے۔

اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا

اس کا بیان یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں اور عرش کائنات کی آخری حد ہے تو عرش کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی ذات محدود ہوگی۔ پھر جب ایک طرف سے محدود ہے تو باقی اطراف سے بھی محدود ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ کا محدود ہونا نقص ہے۔

علامہ شمیم اس کا یہ جواب دیتے ہیں:

ہم کہتے ہیں

بعض سلفی اس بات کے کھلے کھلے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں جب کہ ابن تیمیہ، ابن قیم اور شیعین اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ اسی کی طرف رجحان رکھتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کی بعض عبارتوں سے واضح ہے جو باب 7 میں ہم نے نقل کی ہیں۔ کچھ سلفی کہتے ہیں کہ اس وقت عرش پر صرف چار انگل کے برابر جگہ باقی رہتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تو عرش اللہ کی ذات کی حد بندی نیچے کی طرف سے کرتا ہے اور دوسرے عرش کے پھیلاؤ کی طرف سے بھی حد بندی ہے۔ کیونکہ جب چار اطراف سے ذات کے پھیلاؤ کے باوجود چار انگل کی جگہ بچ جاتی ہے تو اطراف میں بھی ذات محدود ہوئی۔ مزید بریں سلفیوں کے بقول اللہ تعالیٰ کی ذات محدود ہے لیکن اس حد کا علم صرف اللہ کو ہے انسانوں کو نہیں ہے۔ (لیکن ہماری اس بحث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی حد بندی سے تو بندے بھی واقف ہیں) غرض اللہ تعالیٰ کی ذات کو محدود ماننا نقص ہے اور یہی اعتراض ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کی احتیاج

اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب عرش پر ہوتے ہیں (خصوصاً جب کہ وہ اس پر بیٹھے ہوں) اور ان کے قدم کرسی پر رکھے ہوں تو اگرچہ ان کا یہ فعل اختیاری ہو لیکن اس ہیئت کی تحصیل میں ان کو کرسی اور عرش کی ضرورت ہوئی جیسے آدمی کو اختیار ہو کہ وہ کرسی پر بیٹھے یا نہ بیٹھے لیکن اگر وہ کرسی پر بیٹھ جائے تو اس خاص ہیئت کی تحصیل میں وہ کرسی کا محتاج ہوگا۔

اس پر علامہ شیعین اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے قائل نہیں ہیں:

فنقول لا يلزم لان معنى كونه مستويا على العرش انه فوق العرش لكنه علو خاص وليس معناه ان العرش يقله ابدًا فالعرش لا يقله و السماء لا تقله وهذا

اللازم الذي ادعيتموه ممتنع لانه نقص بالنسبة الى الله عز وجل و ليس بلازم من الاستواء الحقيقي لاننا لسنا نقول ان معنى ثم استوى على العرش يعني ان العرش يقله و يحمله۔ فالعرش محمول و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية۔ (الحاقة: 17) و تحمله الملائكة الآن لكنه ليس حاملا لله عز وجل لان الله سبحانه و تعالى ليس محتاجا اليه ولا مفتقرا اليه۔ (شرح العقيدة الواسطية العثيمين ص 207)

(ترجمہ: ہم کہتے ہیں یہ بات (کہ اللہ عرش کے محتاج ہیں) لازم نہیں آتی کیونکہ اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عرش کے اوپر ہیں لیکن یہ ایک خاص بلندی ہے اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عرش خدا تعالیٰ کو ہمیشہ کے لیے اٹھائے ہوئے ہے۔ نہ عرش ان کو اٹھاتا ہے اور نہ آسمان ان کو اٹھاتا ہے۔ اور یہ لازم جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے محال ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نقص ہے اور استوائ حقیقی کو لازم نہیں ہے کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ لَمْ اسْتَوِ عَلَى الْعَرْشِ کا مطلب یہ ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی ذات کو اٹھاتا ہے بلکہ عرش تو خود اٹھایا ہوا ہے۔ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ۔ قیامت کے دن آٹھ فرشتے تمہارے رب کے عرش کو اٹھائے ہوں گے۔ فرشتے تو اس وقت بھی عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں لیکن عرش نے اللہ عز وجل کو نہیں اٹھا رکھا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ عرش کے محتاج و ضرورتمند نہیں ہیں)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ شیعین کی یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح نہیں بیٹھے ہیں کہ عرش ان کا بوجھ اٹھاتا ہو بلکہ وہ اپنے بوجھ کو خود اٹھائے ہوئے عرش کے اوپر ہیں۔ کتنا اوپر ہیں؟ اس کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ بہر حال علامہ نے یہاں مبہم سی عبارت ذکر کی ہے جس کے دو مطلب نکل سکتے ہیں:

i- اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر بیٹھی ہو لیکن اس کا بوجھ عرش پر نہ ہو۔

ii- اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کو نہ چھو رہی ہو بلکہ عرش سے اوپر ہو۔

اور ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف "حیات شیخ الاسلام کے حاشیہ پر اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی مکمل نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

i- امام ابن تیمیہ "اور ان کے تملیذ محقق حافظ ابن القیم نے تحقیقاً ثابت کیا ہے کہ استوی علی کذا کے خالص لغت عرب اور سلف صالح کی تفسیروں میں علو اور ارتقا کے سوائے دوسرے کوئی معنی موجود نہیں۔ (ص 420)

ii- استواء کے معنی لغت و عرف عہد سلف صالح میں علو و ارتقا کے ہیں۔ بیٹھنے اور متمکن ہونے کے نہیں۔ نہ ہی اس کے امام ابن تیمیہ اور دوسرے اہل حدیث متبعین سلف قائل ہیں۔ (ص 423)

iii- امام ابن تیمیہ اس کے قائل نہیں کہ استواء کے معنی جلوس کے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح تفسیر استوی علی العرش کی عَلَا وَ ارْتَفَعَ (عرش کے اوپر بلند ہوا) اسی تفسیر کو صحیح بخاری میں امام بخاری نے پسند فرمایا ہے اور یہی اہل حدیث کا مذہب ہے۔

iv- امام ابن تیمیہ اور دوسرے اہل حدیث استواء کے معنی جلوس کے ہرگز نہیں لیتے۔ (ص 437)

ہم کہتے ہیں

علامہ شمیم اور مولانا عطاء اللہ حنیف کا دعویٰ مندرجہ ذیل دو وجوہ سے غلط ہے:

1- استواء علی العرش سے متعلق باب 8 میں ہم نے جو حوالے ذکر کئے ہیں وہ ان دونوں حضرات کے دعوے کی تقلید کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ حدیث نزول پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

اذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن فما جاء به الأئمة عن النبي ﷺ من لفظ القعود والجلوس في حق الله تعالى كحديث جعفر بن ابی طالب و حديث عمر بن الخطاب وغيرهما أولى ان لا يماثل صفات اجسام

العباد۔ (اثبات الحد لله ص 76)

(ترجمہ: جب قبر میں میت کا بیٹھنا بدن کے بیٹھنے کی طرح نہیں ہے تو حضرت جعفر بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثوں میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں قعود و جلوس (یعنی بیٹھنے) کا لفظ وارد ہوا ہے تو یہ بیٹھنا بھی بدنوں کے جسم کے بیٹھنے کی مثل نہ ہو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں ہے۔

و انه يقعد عليه فما يفضل منه مقدار اربع اصابع (یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کے برابر جگہ نہیں بچتی)۔ اس کے بارے میں ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ اکثر اہل السنۃ قبلوہ (اکثر اہل سنت یعنی سلفیوں نے اس حدیث اور اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا ہے) (اثبات الحد لله ص 77)

2- مولانا عطاء اللہ نے ابن تیمیہ کی جو عبارت نقل کی ہے وہ بھی مولانا کے مخالف ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب اهل السنة قال بعضهم ارتفع على العرش و علا على العرش و قال بعضهم عبارات اخرى.. وهذه ثابتة عن السلف۔ (ص 438)

(ترجمہ: پھر استوی علی العرش کی وہ تفسیر کرنے پر سلف متفق ہیں جو اہل سنت کا مذہب ہے۔ لہذا سلف میں سے بعض نے اس کی تفسیر ارتفع علی العرش اور علا علی العرش سے کی اور ان میں سے بعض نے دوسری عبارات اختیار کیں)۔

اس عبارت میں ابن تیمیہ اعتراف کرتے ہیں کہ بعض سلف نے ارتفع اور علا کے علاوہ اور عبارتوں کو لیا ہے۔ اگرچہ یہاں انہوں نے ان دیگر عبارتوں کو کھولا نہیں لیکن کتاب میں مندرج حوالوں سے معلوم ہوا کہ وہ استقرار (قرار پکڑنا) اور جلوس (بیٹھنا) ہیں۔

باب: 14

کیا سلفی اہل السنۃ والجماعہ ہیں؟

صفات متشابہات کے علاوہ بھی بعض ایسے مسائل ہیں جن میں سلفی حضرات اہل السنۃ یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ سے اختلاف کرتے ہیں لیکن یہاں ہم ان دوسرے مسائل کو چھوڑ کر صرف صفات متشابہات کے اعتبار سے سلفیوں کے اہل السنۃ میں سے ہونے نہ ہونے کے بارے میں کچھ نکات ذکر کرتے ہیں۔

پہلا نکتہ

خلیل ہر اس لکھتے ہیں:

ان السلف رضی اللہ عنہم یؤمنون بکل ما اخبر به اللہ عن نفسه فی کتابہ و بکل ما اخبر به عنہ رسولہ ﷺ ایمانا سالما من التحریف و التعطیل و من التکلیف و التمثیل و یجعلون الکلام فی ذات الباری وصفاته بابا واحدا فان الکلام فی الصفات فرع الکلام فی الذات یحتدی فیہ حدوہ۔ فاذا کان اثبات الذات اثبات وجود لا اثبات تکلیف فکذلک اثبات الصفات۔ وقد یعبرون عن ذلك بقولهم تمرکما جاءت بلا تاویل و من لم يفهم کلامهم ظن ان غرضهم بهذه العبارة هو قراءة اللفظ دون التعرض للمعنی و هو باطل فان المراد بالتاویل المنفی هنا هو حقیقة المعنی و کنهہ و کیفیتہ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ لخلیل ہر اس ص 24)

(ترجمہ: سلف یعنی صحابہ و تابعین ہر اس بات پر ایمان رکھتے تھے جس کی اللہ کے

بارے میں خبر خود اللہ نے دی یا اس کے رسول ﷺ نے دی اور ان پر ان کا ایمان تحریف، تعطیل، تکلیف اور تمثیل سے پاک ہوتا تھا اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور اس کی صفات میں کلام کو ایک ہی انداز سے لیتے تھے کیونکہ صفات میں کلام کرنا ذات میں کلام کرنے کی فرع ہے لہذا دونوں میں طریقہ یکساں ہے۔ جب ذات کا اثبات صرف اس کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو صفات کا اثبات بھی ان کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا نہیں۔ سلف اس کو اس طرح سے تعبیر کرتے رہے کہ صفات کو تاویل کئے بغیر اسی طرح بیان کرو جس طرح وہ نص میں وارد ہوئیں۔ جن لوگوں نے سلف کی بات کو نہیں سمجھا انہوں نے نہ خیال کیا کہ اس تعبیر سے سلف کی غرض یہاں یہ تھی کہ معنی کے درپے ہوئے بغیر لفظ کو روایت کر دو حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ ان کے قول میں یہاں جس تاویل کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد معنی کی حقیقت و کنہ اور کیفیت ہے)۔

ہم کہتے ہیں

علامہ خلیل ہر اس کی یہاں دو باتیں قابل گرفت ہیں

1- وہ یہاں اپنے اور دیگر سلفیوں کے خلاف ہی کہہ گئے ہیں۔ یہ اس طرح کہ سلفی جب اللہ تعالیٰ کے لیے یہ (ہاتھ) کے لفظ کو دیکھتے ہیں تو وہ اس سے ہاتھ کا ظاہری معنی لیتے ہیں یعنی اسی معنی میں جو انسان میں بھی پایا جاتا ہے (یعنی عضو جزو) صرف ہاتھ کی شکل و صورت اور کیفیت کے علم کی اپنے سے نفی کرتے ہیں۔ لیکن خلیل ہر اس یہاں اللہ تعالیٰ کے یہ (ہاتھ کے معنی) کی کنہ و حقیقت کے علم کی بھی اپنے سے نفی کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ (ہاتھ) کی کنہ و حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی زندہ ذات کا اکہ جارح ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ بنا کہ یہ (ہاتھ) کے کسی بھی معنی کی خواہ وہ حقیقی ہو یا تاویلی ہو تعین کئے بغیر اور اسی طرح کیفیت (یعنی شکل و صورت) کی تعین کئے بغیر اس صفت کو بیان کیا جائے حالانکہ یہ بعینہ وہ بات ہے جو اشاعرہ و ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اشاعرہ و

ماترید یہ کا عقیدہ ہی سلف کے موافق ہے۔

2- خلیل ہر اس کی یہ عبارت دیکھئے:

”صحابہ و تابعین اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور ان کی صفات میں کلام کو ایک ہی انداز سے لیتے تھے..... جب ذات کا اثبات صرف اس کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا اثبات نہیں ہے تو صفات کا اثبات بھی ان کے وجود کا اثبات ہے کیفیت کا نہیں۔“ اس عبارت میں خلیل ہر اس یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی کیفیت کا ہمیں کچھ علم نہیں لیکن اس کے باوجود وہ اور دیگر سلفی اللہ تعالیٰ کی ذات کی بہت سی کیفیات ذکر کرتے ہیں جن کی تفصیل پیچھے ذکر ہوئی ہے۔

دوسرا نکتہ

علامہ شمیم دعویٰ کرتے ہیں کہ صرف سلفی اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

وہ کہتے ہیں:

”اہل السنۃ والجماعۃ: اضافہم الی السنۃ لانہم متمسکون بہا والجماعۃ لانہم مجتمعون علیہا فان قلت: کیف یقول اہل السنۃ والجماعۃ لانہم جماعۃ فکیف یضاف الشئ الی نفسه؟

فالجواب ان الاصل ان کلمۃ الجماعۃ بمعنی الاجتماع فہی اسم مصدر، هذا فی الاصل ثم نقلت من هذا الاصل الی القوم المجتمعین وعلیہ فیکون معنی اہل السنۃ والجماعۃ ای اہل السنۃ والاجتماع سموا اہل السنۃ لانہم متمسکون بہا و سموا اہل الجماعۃ لانہم مجتمعون علیہا

ولہذا لا تفرق هذه الفرقة کما افرق اہل البدع۔ نجد اہل البدع کالجمعیۃ متفرقین والمعتزلۃ متفرقین والروافض متفرقین وغیرہم من اہل التعطیل متفرقون لکن هذه الفرقة مجتمعۃ علی الحق وان کال قد یحصل بینہم خلاف لکنہ خلاف لا یضر وهو خلاف لا یضلل احدہم الآخر بہ.....

وعلم من کلام المؤلف رحمہ اللہ انہ لا یدخل فیہم من خالفہم فی طریقہم فالاشاعرۃ مثلاً والماتریدیۃ لا یعدون من اہل السنۃ والجماعۃ فی هذه الباب لانہم مخالفون لما کان علیہ النبی ﷺ واصحابہ فی اجراء صفات اللہ سبحانہ وتعالیٰ علی حقیقتہا، ولہذا یخطئ من یقول ان اہل السنۃ والجماعۃ ثلاثۃ سلفیون واشعریون وماتریدیون فہذا خطأ

نقول کیف یکون الجمیع اہل سنۃ وہم مختلفون؟ فماذا بعد الحق الا الضلال۔ وکیف یکونون اہل سنۃ وکل واحد یرذ علی الآخر؟ هذا لا یمكن الا اذا ممکن الجمع بین الضدین فنعلم والا فلا شک ان احدہم وحده ہو صاحب السنۃ۔ فمن ہو؟ الاشعریۃ ام الماتریدیۃ ام السلفیۃ؟ نقول من وافق السنۃ فہو صاحب السنۃ ومن خالف السنۃ فلیس صاحب سنۃ۔

فنحن نقول السلف ہم اہل السنۃ والجماعۃ ولا یصدق الوصف علی غیرہم ابدالاً والكلمات تعتبر بمعانیہا۔ لننظر کیف نسمی من خالف السنۃ اہل سنۃ؟ لا یمکن! وکیف ان نقول عن ثلاث طوائف مختلفۃ انہم مجتمعون؟ فاین الاجتماع: فاہل السنۃ والجماعۃ ہم السلف (شرح العقیدۃ الواسطیۃ ص 21، 22)

(ترجمہ: اہل السنۃ والجماعۃ کی ترکیب میں نسبت و اضافت ایک تو سنت کی طرف ہے کیونکہ یہ لوگ سنت و حدیث کو دلیل بناتے ہیں اور دوسرے جماعت کی طرف ہے کیونکہ سب سنی اپنے عقیدے پر متفق ہیں۔

اگر تم یہ کہو کہ اہل السنۃ تو ایک جماعت کا نام ہے پھر اس کی طرف جماعت کی اضافت کیسے ممکن ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جماعت کے لفظ کا معنی اجتماع ہے اور یہ اسم مصدر ہے۔ یہ بات تو اصل کے اعتبار سے ہے۔ اس کے بعد پھر یہ لفظ اس گروہ کے معنی میں منتقل ہوا جو مجتمع و متفق ہو۔ لہذا اہل سنت و جماعت کا مطلب ہوا اہل سنت واجتماع یعنی سنت و

گئے۔ جس پر آج میں اور میرے صحابہ ہیں۔ (ص 47)

تیسرا نکتہ

سلفیوں کو مولانا عبدالعلیم ویلوری رحمہ اللہ نے اپنے فتوے بنام توضیح الدلیل فی ابطال التشبیه والتعطیل فی صفات الرب الحلیل۔ میں بدعتی اور خواہش پرست کہا اور مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا غلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمن دیوبندی رحمہم اللہ اور غیر مقلدین کے اکابر سید نذیر حسین دہلوی، ابوسعید محمد حسین لاہوری اور محمد شمس الحق عظیم آبادی رحمہم اللہ نے اتفاق کیا۔

ما قولکم فی فرقتین من المسلمین:

احدا هما تقول ان آیات الصفات و كذلك الاحادیث التي جاءت فی بیان اوصافه تعالیٰ من استواءه علی عرشه و فوقته علیه و نزوله الی سماء الدنيا و قربه من عبادہ و دنوہ منهم عشیة عرفة و غیرها مما اقربہ السلف الصالح انه و صف و صف الله تعالیٰ به نفسه و وصف به رسولہ ﷺ نومن بها کلها و نکل معرفة حقائقها المختصة بذاته تعالیٰ علیه و نفوض علم ماہیا تھا اللانقة به تعالیٰ الیه من غیر تاویل و لا تشبیه و لا تعطیل۔ و نعتقد انه تعالیٰ منزہ عن کیفیة البعد و الحد و الاتصال و الانفصال و المسافة و الحلول و الاتحاد و العینة المطلقة و عن الاعضاء و الجوارح و الابعاض و الاجزاء و عن جمیع سمات الحدوث و لوازم الاجسام و الاغراض۔ و نومن بکل ماورد به الكتاب و السنة من حقائقه و اوصافه تعالیٰ علی وجه یلیق به لا کما تتخیل و نتعلل۔

فکما انه تعالیٰ مستو علی عرشه استواء یلیق به و انه فوق عرشه فوقیة تلیق به من غیر کیفیة اتصال بالعرش و لا کیفیة انفصال عنه کذلک هو تعالیٰ قریب من عبادہ قریبا یلیق به من غیر کیفیة حلول و لا اتحاد و لا تشبیه بقرب الاجسام و الاغراض..... و تقول هذه الفرقة الاولى ان حکم الاستواء و الفوقیة و غیرهما من اوصافه تعالیٰ واحد لا فرق فیہ و انها کلها تساق مساقا واحد

او هو ان نومن انه تعالیٰ موصوف بها علی ما یلیق بحجاب قدسه و نزاهة ذاته جل و علا و لا نقول کیف و لا نشبه و لا ناول و لا نمثل و لا نعطل۔

(ترجمہ: مسلمانوں کے دو فرقوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟)

ایک فریق (یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ پر مشتمل فریق) کہتا ہے کہ آیات صفات اور وہ احادیث جن میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً اس کے استواء علی العرش اور عرش پر اس کی فوقیت اور اس کا آسمان دنیا کی طرف نزول اور عرفہ کی شام کو اس کا بندوں کے قریب ہونا وغیرہ جن کا سلف صالحین نے اقرار کیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں خود ذکر کیا ہے یا ان کے رسول ﷺ نے بیان کیا ہے۔ ان سب پر ہمارا ایمان ہے، اور ان کی حقیقت جو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں ان کی معرفت کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ان کی ماہیت جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو اس کے علم کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ہم ان میں تاویل، تشبیہ اور تعطیل کچھ نہیں کرتے۔ اور ہم عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بعد، حد، اتصال، انفصال، مسافت، حلول، اتحاد کی کیفیات سے اور عین مخلوق ہونے سے، اور ان کے لیے اعضاء و جوارح اور ابعاض و اجزاء ہونے سے اور حدوث کے تمام تعلقات سے اور جسم کے لوازم سے اور اعراض سے سب سے پاک ہیں۔ اور کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے جو حقائق و اوصاف مذکور ہیں ہم ان پر اس طور سے ایمان رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اس طرح سے نہیں جو ہماری عقل و خیال میں آتے ہیں۔

تو جیسے اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر اس استواء کے ساتھ مستوی ہیں جو ان کے لائق ہے اور ان کو اپنے عرش پر اس طرح فوقیت حاصل ہے جو ان کی شایان شان ہے، نہ عرش کے ساتھ اتصال کی کیفیت کے ساتھ اور نہ اس سے انفصال کی کیفیت کے ساتھ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسا قرب رکھتے ہیں جو ان کی شایان شان ہے۔ نہ اس میں حلول و اتحاد ہے اور نہ جسموں کے اور اعراض کے قرب کے ساتھ تشبیہ ہے..... یہ پہلا فرقہ کہتا ہے کہ استواء، فوقیت اور دیگر اوصاف ان سب کا حکم ایک ہی ہے اس

میں کچھ فرق نہیں ہے اور ان سب میں ہمارے لیے صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ ہم ان پر اس طرح سے ایمان رکھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہیں اور ان کی ذات جل و علا کی تزیین برقرار رہتی ہے اور ہم کیفیت کے بارے میں کچھ نہیں کہتے ہیں اور تشبیہ، تاویل، تمثیل اور تعطیل سب سے ہی بچتے ہیں۔)

والفریق الثانی یزعم ان الفوقیۃ ثابتۃ لہ تعالیٰ بقید الانفصال عن العرش و عدم المماسۃ لہ بمعنی ان ذات اللہ خارج العالم فوق العرش منفصلا عن السطح الاعلیٰ منہ غیر مماس لہ بعیدا عن عبادہ و بینہ تعالیٰ و بینہ خلفہ مسافۃ بعیدۃ ولا نفوض الفوقیۃ الی علم اللہ تعالیٰ بل ہی معلومۃ لنا و ہی من المحکمات۔ و اما الاستواء والید والوجہ و غیرہا من هذا القبیل..... و تدعی هذه الفرقة الثانية ان هذا هو مذهب السلف (ص 6-4)

ترجمہ: فریق ثانی (یعنی سلفی عقائد کا حامل) دعویٰ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت ہے عرش سے انفصال کے ساتھ اور عدم تماس کے ساتھ بایں معنی کہ اللہ کی ذات عالم سے خارج ہے اور عرش کے اوپر ہے اور اس میں بھی وہ عرش کی اوپری سطح سے جدا ہے ملا ہوا نہیں ہے اور اپنے بندوں سے دور ہے اور اللہ کے درمیان اور اس کی مخلوق کے درمیان بڑا فاصلہ ہے اور یہ دوسرا فرقہ فوقیت کو اللہ کے علم کے سپرد نہیں کرتا بلکہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فوقیت کو جانتا ہے اور یہ محکمات میں سے ہے۔ رہا استواء اور ید، (ہاتھ) اور وجہ (چہرہ) وغیرہ تو یہ بھی اسی قبیل سے ہیں..... اور یہ فرقہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہی سلف کا مذہب ہے۔)

ان دو فریقوں کے عقائد نقل کرنے کے بعد یہ سوال ہے کہ:

افتونا ای الفریقین اثبت قولاً و اصوب اعتقاداً و اوفق للسلف الصالح و ایہما المصیب و ایہما المخطی۔

(ترجمہ: ہمیں بتائیے کہ ان دو گروہوں میں سے کس کا قول ثابت ہے اور کس کا اعتقاد درست ہے اور کون سلف صالح کے موافق ہے اور کون درست ہے اور کون

پر ہے۔)

عبدالحلیم ویلوری رحمہ اللہ نے جواب میں یہ لکھا:

اعلم..... ان الفریق الاول اثبت قولاً و اصوب اعتقاداً و اوفق للسلف الصالح لا الفریق الثانی فانہم اهل بدعة و ہوی (ص 8)..... و یظهر من التامل فی مذهب الفریق الثانی ان اعتقادہم مصنوع مرکب من عقائد فریقین مبتدعین من اهل البدع والاهواء فاخلوا کیفیۃ الانفصال فی الفوقیۃ من اعتقاد محمد بن ہیضم الکرامی المبتدع و سلکوا مسلك الجہمیۃ و المعتزلۃ فیما سوی الفوقیۃ من الاستواء والید والوجہ والنزول و غیرہا من الاوصاف الثابتۃ بالکتاب والسنة عند ائمة السلف و المحققین من الخلف۔ (ص 10)

(ترجمہ: جان لو کہ..... فریق اول یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کا قول ثابت ہے اور اس کا عقیدہ درست ہے اور وہی سلف صالح کے موافق ہے دوسرا فریق جو سلفی عقائد کا حامل ہے اس کا عقیدہ درست نہیں کیونکہ وہ تو بدعتی اور خواہش پرست ہے..... اور فریق ثانی کے عقائد پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس کے عقائد دو بدعتی جماعتوں کے عقائد سے مرکب ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت میں انفصال کی کیفیت کو اس نے بدعتی محمد بن ہیضم کرامی سے لیا اور فوقیت کے علاوہ دیگر عقائد یعنی استواء اور ہاتھ اور چہرے اور نزول وغیرہ وہ اوصاف جو سلف و خلف کے نزدیک قرآن و سنت سے ثابت ہیں ان میں اس نے جہمیہ اور معتزلہ کا طریقہ اختیار کیا ہے۔)

عبدالحلیم ویلوری رحمہ اللہ کے اس جواب سے جہاں مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور مفتی عزیز الرحمن دیوبندی رحمہم اللہ نے اتفاق کیا وہیں غیر مقلدین کے اکابر سید نذیر حسین دہلوی، ابوسعید محمد حسین لاہوری اور محمد شمس الحق عظیم آبادی نے بھی بھرپور اتفاق کیا۔

سید نذیر حسین صاحب نے اس جواب کی تائید میں لکھا:

جواب الفاضل الالمعی محمد عبدالحلیم ویلوری صحیح و الرای

نجیح لما علیہ القدماء الصالحون من الصحابة والتابعین والمحدثین و
المجتہدین والعلماء المتأخرین المحققین رضوان اللہ علیہم اجمعین و
تاویلات الفريق الثانی خلاف مسلک الاسلاف الکرام کما لا ینحفی۔
(توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ و التعطیل ص 201)

(ترجمہ: فاضل اور فہیم محمد عبدالحلیم ویلوری کا جواب صحیح ہے اور ان کی رائے درست
ہے اور یہی صحابہ، تابعین، مجتہدین اور متأخر و محقق علماء کا قول ہے اور دوسرے
فریق کی تاویلات سلف صالحین کے مسلک کے خلاف ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔)
مولانا محمد حسین لاہوری مدیر اشاعۃ السنۃ النبویہ لکھتے ہیں:-

لقد اجاد فیما افاد و اصاب فیما احاب المحجب۔ (توضیح الدلیل ص 201)
(ترجمہ: مصنف نے عمدہ بات کہی ہے اور ان کا جواب درست ہے۔)
محمد شمس الحق عظیم آبادی لکھتے ہیں:

انی رایت هذه الرسالة فوجدت مضامينها صحيحة فلهذا در المواقف اتی
بتحقیقات شریفة و فوائد عجبیة و لا ریب ان مذهب الفريق الاول موافق
للکتاب المقدس و السنة المطهرة و مذهب السلف فی آیات الصفات و
احادیثها ترک الغوض فیها و امرأها علی ظواهرها من غیر تاویل و لا تشبیہ و لا
تکلیف و هذا هو الطريق الاسلام۔ (توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ و التعطیل
ص 202)

(ترجمہ: میں نے یہ رسالہ دیکھا اور میں نے اس کے مضامین کو درست پایا۔
مصنف کی تحقیقات قابل قدر ہیں اور ان کے ذکر کردہ نکات خوب ہیں۔ اس میں کوئی
شبہ نہیں کہ فریق اول کا عقیدہ کتاب الہی اور سنت مطہرہ کے موافق ہے۔ آیات صفات
اور احادیث صفات کے بارے میں سلف کا مذہب یہ ہے کہ ان میں غور و خوض نہ کیا
جائے اور تاویل، تشبیہ اور تکلیف کے بغیر ان کو ان کے ظاہر پر ہی چلایا جائے۔ یہی
طریقہ بہت زیادہ سلامتی والا ہے۔)

غیر مقلدین جو اپنے آپ کو الحمدیث کہتے ہیں ذرا غور کریں گے وہ اپنے اکابر
کے خلاف چلنے لگے ہیں۔ اور ان لوگوں کے عقائد کے حامل بن گئے ہیں جن کو ان کے
اکابر بدعتی اور گمراہ کہتے تھے۔ دیکھئے موجودہ دور کے ایک سلفی ابو عبد اللہ عادل غامدی
نے یہ کتاب لکھی ہے:

التنبیہات الحلیة علی المخالفات العقدية فی کتابی تحفة الاحوذی
بشرح سنن الترمذی و عون المعبود شرح سنن ابی داؤد۔
تحفۃ الاحوذی غیر مقلدین کے بڑے عالم عبدالرحمن مبارک پوری کی ہے اور عون
المعبود بھی ان کے ایک اور بڑے عالم محمد شمس الحق عظیم آبادی کی لکھی ہوئی ہے۔ ان
دونوں کتابوں میں جو مندرج عقائد اشاعرہ و ماتریدیہ کے موافق ہیں ابو عبد اللہ عادل
صاحب نے ان کی نشاندہی کی ہے اور ان کو سلفیوں کے عقائد کے مخالف شمار کیا ہے۔
اسی طرح سلفیوں نے ابن حجر رحمہ اللہ کو بھی نہیں چھوڑا اور بخاری کی شرح فتح
الباری میں انہوں نے جو باتیں اشاعرہ کے موافق کہی ہیں ان کی نشاندہی بھی کی جارہی
ہے اور ان کی تغلیط بھی کی جارہی ہے۔

چوتھا نکتہ

وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ)، قدم، عین (آنکھ) اور ساق (پنڈلی) وغیرہ سے جو معنی
سلفی لیتے ہیں وہ سلف صالحین سے منقول نہیں لیکن اس کے باوجود سلفی سلف صالحین کے
اجماع کو اپنی دلیل بتاتے ہیں۔ علامہ شمیم لکھتے ہیں:

انه مخالف لاجماع السلف حیث انهم کلهم مجمعون علی ان المراد
بالید البد الحقیقیة (شرح العقیدة الواسطیة ص 165)
(ترجمہ: اشاعرہ و ماتریدیہ جو تنویض یا تاویل کرتے ہیں ان کی بات اسلاف یعنی
صحابہ و تابعین کے اجماع کے بھی مخالف ہے کیونکہ وہ سب اس پر متفق تھے کہ ید سے
مراد ید حقیقی ہے۔)

اس دعوے پر علامہ شمیمین نے مخالفین کی طرف سے ایک اعتراض نقل کیا اور اس کا جواب دیا:-

فان قال لك قائل اين اجماع السلف؟ هات لي كلمة واحدة عن ابي بكر او عمر او عثمان او علي رضي الله عنهم يقولون ان المراد بيد الله اليد الحقيقية.

اقول له: انت لي بكلمة واحدة عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة والائمة من بعدهم يقولون ان المراد باليد القوة او النعمة.

فلا يستطيع ان ياتي بذلك

اذا فلو كان عندهم معنى مخالفا لظاهر اللفظ لكانوا يقولون به ولنقل عنهم: فلما لم يقولوا به علم انهم اخذوا بظاهر اللفظ واجمعوا عليه.

وهذه فائدة عظيمة وهي انه لم ينقل عن الصحابة ما يخالف ظاهر الكتاب والسنة. فانهم لا يقولون بسواه لانهم الذين نزل القرآن بلغتهم وخطابهم النبي ﷺ بلغتهم فلا بد ان يفهموا الكتاب والسنة على ظاهرهما. فاذا لم ينقل عنهم ما يخالفه كان ذلك قولهم (شرح العقيدة الواسطية ص 165)

(ترجمہ: اگر کوئی کہے کہ یہ بتاؤ سلف (یعنی صحابہ) کا اجماع کہاں ہوا؟ حضرات ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم ان میں سے کسی ایک ہی کا یہ قول لاؤ کہ اللہ کے ہاتھ سے مراد حقیقی ہاتھ اور حقیقی ہاتھ ہے۔

میں (شمینین ان مطالبہ کرنے والوں کو) جواب میں کہتا ہوں کہ تم ہی حضرات ابوبکر و عمر و عثمان و علی اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کا اور ان کے بعد کے ائمہ کا یہ قول لاؤ کہ یہ (ہاتھ) سے مراد قوت یا نعت ہے۔ تم ایسا کوئی قول نہ لاسکو گے۔ کیونکہ اگر ان کے نزدیک لفظ کے ظاہری معنی سے ہٹ کر معنی ہوتا تو وہ ضرور اس کو ذکر کرتے اور ان سے ضرور نقل بھی ہوتا۔ جب صحابہ و دیگر ائمہ نے ایسی بات نہیں کی تو معلوم ہوا کہ انہوں نے لفظ کے ظاہری معنی کو لیا اور اس معنی پر وہ سب متفق ہوئے۔

یہ بات کہ صحابہ سے کتاب و سنت کے ظاہری معنی سے ہٹ کر کوئی معنی منقول نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا بڑی مفید ہے۔ اس لئے کہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا اور نبی ﷺ نے ان کو ان ہی کی زبان میں خطاب کیا تو ضروری ہے کہ انہوں نے قرآن و سنت کے ظاہری معنی ہی سمجھے ہوں گے۔ اور جب ان سے ظاہری معنی سے ہٹ کر مختلف معنی منقول نہیں تو ظاہری معنی ہی ان کا قول ہوا۔

ہم کہتے ہیں

اس بات کے دو جواب ہیں:

1- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے تاویل بھی منقول ہے۔ علامہ قرطبی اپنی تفسیر میں نقل کرتے ہیں۔

i- وَالسَّمَاءُ بَنِينَاهَا بِأَيْدِي قُوَّةٍ وَ قُدْرَةٍ

ii- وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ اى وَيَبْقَى اللّٰه فَاَلْوَجْهَ عِبَارَةً

عن وجوده وذاته سبحانه

iii- يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ اى عن كرب شديد

iv- يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِى جَنبِ اللّٰهِ اى تركت من طاعة الله وامر

الله۔ (اہل السنۃ الاشاعرہ ص 113)

ان مقامات میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے جو تاویل مذکور ہے وہ اس طرح سے ہے کہ یہ سے مراد قوت و قدرت ہے، وجہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود ہے، ساق سے مراد شدید کرب ہے اور جنب اللہ سے مراد اللہ کا امر اور اس کی اطاعت ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ صحابہ سے ظاہری معنی کے علاوہ کچھ منقول نہیں ہے غلط بات ہے۔

2- اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے اعضاء و اجزاء کا ہونا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ایک تو عقیدہ طحاویہ میں ہے کہ تعالیٰ عن الارکان و الاعضاء والا دوات (یعنی اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں کہ ان کے ارکان یا اعضاء یا آلات ہوں)۔ دوسرے ارشاد خداوندی

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (یعنی اللہ کی مثل کوئی شے نہیں ہے) میں کام مطلق ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مثل وہ شے بھی نہیں جس کی ذات کے متعدد اور مختلف اجزاء ہوں۔ اس کا مطلب ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اجزاء پر مشتمل نہیں ہے لیکن سلفی اس ظاہر کے خلاف ذات کے اجزاء کو مانتے ہیں اگرچہ ان کو اجزاء کہتے نہیں ہیں۔ جو دعویٰ خلاف ظاہر ہو اس کے لئے دلیل ضروری ہے۔ لہذا اپنے دعوے پر سلفیوں کو مثبت دلیل دینا ضروری ہے، اشارہ و ماترید یہ سے دلیل مانگنا ضابطہ کے خلاف ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اور وجہ وغیرہ سے ذات کے اجزاء مراد نہیں بلکہ صفات مراد ہیں۔

پانچواں نکتہ

(i) ایک حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا۔ فال يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم فانه من شذوذ في النار (حدیث نمبر 154 شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ لالکائی) اللہ تعالیٰ اس امت کو گمراہی پر کبھی بھی جمع نہ کرے گا۔ اللہ کا ہاتھ جماعت (مسلمین) کے ساتھ ہوتا ہے لہذا سواد اعظم کی پیروی کرو کیونکہ جو مسلمان (کی جماعت) سے الگ ہوا وہ جہنم کی آگ میں ڈالا گیا۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت کا سواد اعظم یعنی بڑا حصہ حق پر ہے گا لہذا اس کا طریقہ اختیار کرو اور اس سے الگ نہ ہو۔ اللہ کی مدد بھی سواد اعظم کے ساتھ ہوتی ہے۔ سواد اعظم کا مصداق اشارہ اور ماترید یہ رہے ہیں جب کہ سلفی ہمیشہ اقل قلیل ہی رہے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے سلفیوں کی تاریخ کے باب میں حوالوں سے ثابت کیا ہے۔

پیچھے ہم علامہ شمیم کا یہ حوالہ نقل کر چکے ہیں ثم جاء شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى و الذي ظهر رحمه الله في وقت قل فيه و استغرب من هو على منهج اهل السنة والجماعة فضلا عن وجود من يظهر بذلك۔ (ترجمہ: پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دور آیا اور وہ بھی ایسے وقت میں کہ سلفی قلیل تھے اور غیر

معروف ہو چکے تھے، کوئی ایسا نہ تھا جو سلفیوں کے عقائد کا برملا اظہار کرتا ہو۔) غرض سلفی سواد اعظم ہونے کے اعتبار سے بھی اہل سنت نہیں ہیں۔ سلفیوں کی اس دور میں جو معتد بہ تعداد نظر آ رہی ہے تو وہ سعودی عرب کی حکومت کی وجہ سے ہے جو سلفیوں کے مذہب کو پال پوس رہی ہے اور برصغیر کے غیر مقلد بھی اس سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اس کے باوجود سلفی اب بھی اقل قلیل ہیں۔

(ii) ایک اور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور سوائے ایک کے سب جہنم میں جائیں گے۔ کسی کے پوچھنے پر کہ وہ فرقہ کونسا ہے آپ ﷺ نے فرمایا:

الذي انا عليه واصحابي (یعنی جس پر میں ہوں اور میرے صحابہ ہیں)۔ اسی حدیث کی بنیاد پر اہل السنۃ والجماعۃ کا نام ملا جس کا مطلب ہے رسول اللہ ﷺ کی سنت پر اور صحابہ کے طریقے پر چلنے والے لوگ۔ یہی لوگ سواد اعظم بھی ہیں اور یہی لوگ جماعت مسلمین کہلانے کے حقدار ہیں جن کے ساتھ اللہ کا ہاتھ یعنی اس کی مدد ہے۔

علامہ شمیم نے اہل السنۃ والجماعۃ کا مطلب بھی غلط بتایا ہے۔ انہوں نے جماعت سے مراد اجتماع بتایا ہے جس کی کوئی دلیل اسلاف میں نہیں ملتی اور مذکورہ بالا حدیث کو انہوں نے عداً نظر انداز کیا ہے۔

خلیل ہر اس بھی شمیم والی بات نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں:

والجماعة في الاصل قوم مجتمعون والمراد بهم هنا سلف هذه الامة من الصحابة والتابعين الذين اجتمعوا على الحق الصريح من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ (شرح العقيدة الواسطية ص 17)

(ترجمہ: اصل لغت میں جماعت سے مراد وہ لوگ ہیں جو اکٹھے ہوں۔ البتہ یہاں ان سے مراد صحابہ و تابعین ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول کے بیان کردہ صریح حق پر اکٹھے ہیں۔)

چھٹا نکتہ

علامہ شیعین نے اہل السنۃ والجماعۃ میں الجماعۃ کی جو تفسیر کی ہے اس کے مطابق بھی سلفی اہل السنۃ سے خارج ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اہل الجماعۃ کا مطلب ہے اہل اجتماع یعنی جن کا آپس میں کچھ بڑا اختلاف نہ ہو حالانکہ خود ان میں خاصا اختلاف ہے مثلاً i۔ بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش پر بیٹھے ہیں اور بعض کہتے ہیں اس پر بغیر بیٹھے عرش کے اوپر ہیں۔

ii۔ آسمان دنیا کی طرف نزول کے وقت کچھ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے عرش خالی ہو جاتا ہے، کچھ کہتے ہیں کہ عرش خالی نہیں ہوتا اور کچھ حضرات توقف کرتے ہیں۔ پھر جو حضرات کہتے ہیں کہ عرش خالی ہو جاتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو عرش سے بھی بہت بڑے ہیں اگر ان کے لئے حد بھی مانی جائے تو وہ آسمان دنیا پر کیسے سماتے ہیں۔ کیا ان کی ذات سکڑ جاتی ہے۔ اور اگر وہ نزول کے باوجود عرش پر بھی ہوتے ہیں تو کیا ان کی ذات میں پھیلاؤ آ جاتا ہے۔ مزید بریں جو لوگ کہتے ہیں کہ عرش خالی ہو جاتا ہے ان پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ رات کا آخری تہائی حصہ تو کبھی کسی جگہ ہوتا ہے کبھی کسی جگہ کہ ارض پر تو یہ سلسلہ چلتا ہی رہتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا عرش تو مستقل خالی ہی رہتا ہوگا۔ علامہ شیعین نے اس کا جواب دینے کی ناکام کوشش کی ہے جس کو ہم نے ایک دوسری جگہ بیان کیا ہے۔

iii۔ اللہ تعالیٰ جب عرش پر بیٹھے ہوں تو بعض سلفی کہتے ہیں کہ چار انگل کی جگہ بھی باقی نہیں رہتی اور بعض کہتے ہیں کہ بس چار انگل کے برابر جگہ باقی رہ جاتی ہے۔

اس کے برعکس اشاعرہ و ماترید یہ کا آپس میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں۔ ان دونوں کے درمیان چند گنتی کے اختلاف ہیں جن کی حقیقت نزاع لفظی سے زیادہ نہیں ہے اور وہ ان کی وجہ سے ایک دوسرے پر رد نہیں کرتے۔ رہی یہ بات کہ سلفی بھی آپس میں ایک دوسرے پر رد نہیں کرتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اقل قلیل ہیں۔

اگر وہ ایک دوسرے پر رد کرنے لگیں تو ان کی حیثیت کچھ باقی نہیں رہتی اس لئے وہ مدہانت سے کام لیتے ہیں۔

ساتواں نکتہ

اس امت کے بڑے بڑے افراد مثلاً خطابی، نووی، ابن حجر عسقلانی، عزبن عبدالسلام، قرطبی، غزالی، مجدد الف ثانی اور ولی اللہ دہلوی اور لاکھوں دیگر اکابر امت رحمہم اللہ اور ان کے ساتھ امت کے عوام کی بڑی اکثریت سلفیوں کی رو سے اہل سنت سے خارج اور گمراہ قرار پاتے ہیں اور سلفیوں نے یہ کہنے کی جرأت بھی شروع کر دی ہے۔ بلکہ بعض سلفیوں کے مطابق تو یہ کافر قرار پاتے ہیں یہ بات بھی سلفیوں کی گمراہی کی دلیل ہے۔

آٹھواں نکتہ

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں مسائل اعتقادیہ کا ضابطہ تحریر کرتے ہیں جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اہل سنت اور بدعتی جماعتوں میں امتیاز کیسے ہوتا ہے۔

ولیسٹ ”السنۃ“ اسما فی الحقیقۃ لمذہب خاص من الکلام، ولكن المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة، وصاروا لاجلها فرقا متفرقة، و احزابا متحزبة، بعد انقبادهم لضروریات الدین علی قسمین:

(1) قسم نطقت به الآيات، وصحت به السنۃ، وجرى عليه السلف من الصحابة والتابعين، فلما ظهر إعجاب كل ذي رأى برأيه، و تشعبت بهم السبل، اختار قوم ظاهر الكتاب والسنۃ، و عصبوا بنوا حزم علی عقائد السلف، ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية، ولا لمخالفاتها لها فإن تكلموا بمعقول فلا لزوم الخصوم و الرد عليهم، أو لزيادة الطمأنينة، لا لاستفادة العقائد منها، و هم اهل السنۃ۔

وذهب قوم إلى التأويل والصرف عن الظاهر، حيث خالفت الأصول العقلية بزعمهم، فكلموا بالمعقول لتحقق الأمر وتبينه على ما هو عليه۔

فمن هذا القسم: سؤال القبر، ووزن الأعمال، والمرور على الصراط، والروية، وكرامات الأولياء، فهذا كله ظهر به الكتاب والسنة، وجرى عليه السلف، ولكن ضاق نطاق المعقول عنها بزعم قوم فأنكروها أو أولوها۔

وقال قوم منهم: آمنا بذلك وإن لم ندر حقيقته، ولم يشهد له المعقول عندنا۔

و نحن نقول: آمنا بذلك كله على بينة من ربنا، و شهد له المعقول عندنا۔
(2) وقسم لم ينطق به الكتاب، ولم تستفيض به السنة، ولم يتكلم فيه الصحابة، فهو مطّوى على غيره، فجاء ناس من أهل العلم فتكلموا فيه، و اختلفوا أو كان خوضهم فيه:

(الف) إما استنباطاً من الدلائل العقلية كفضل الأنبياء على الملائكة، و فضل عائشة على فاطمة رضى الله عنهما۔

(ب) و إما لتوقف الأصول الموافقة للسنة عليه، و تعلقها به بزعمهم كمسائل الأمور العامة و شئ من مباحث الجواهر والأعراض: فإن القول بحدوث العالم يتوقف على إبطال الهَيُولَى و إثبات الجزء الذى لا يتجزى، و القول بخلق الله تعالى العالم بلا واسطة يتوقف على إبطال القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و القول بالمعجزات يتوقف على أنكار لزوم العقلى بين الأسباب و مسبباتها، و القول بالمعاد الجسماني يتوقف على إمكان إعادة المعدوم، إلى غير ذلك مما شحّنا به كتبهم۔

(ج) و إما تفصيلاً و تفسيراً لما تلقوه من الكتاب و السنة، فاختلّفوا فى التفصيل و التفسير بعد الاتفاق على الأصل۔

كما اتفقوا على إثبات صفتي السمع والبصر، ثم اختلفوا: فقال قوم هما

صفتان راجعتان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، و قال آخرون هما صفتان على جذبتهم۔

و كما اتفقوا على أن الله تعالى حي، عليم، مريد، قدير، متكلم، ثم اختلفوا: فقال قوم إنما المقصود إثبات غايات هذه المعاني من الآثار والأفعال، و أن لا فرق بين هذه السبع و بين الرحمة والغضب والجود فى هذا، و أن الفرق لم تثبتہ السنة و قال قوم: هى أمور موجودة قائمة بذات الواجب۔

و اتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، و الوجه، و الضحك، على الجملة ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المراد معانٍ مناسبة: فالاستواء هو الاستيلاء، و الوجه الذات: و طوّاهما قوم على غيرها، و قالوا: لأ ندرى ماذا أريد بهذه الكلمات؟ و هذا القسم لسئ استصح ترفع إحدى الفريقيين على صاحبتها بأنها على السنة، كيف؟ و إن أريد قُح السنة فهو ترك الخوض فى هذه المسائل رأساً، كما لم يخض فيها السلف۔

ولما أن مُسِّت الحاجة إلى زيادة البيان، فليس كل ما استنبطوه من الكتاب و السنة صحيحاً أو راجحاً، و لا كل ما حسيبه هؤلاء متوقفاً على شئ مسلم التوقف، و لا كل ما أو جوارده مسلم الرد و لا كل ما حسيبه هؤلاء متوقفاً على شئ مسلم التوقف، و لا كل ما أو جوارده مسلم الرد، و لا كل ما امتنعوا من الخوض فيه استصعباً له صعباً فى الحقيقة، و لا كل ما جازأ به من التفصيل و التفسير أحق مما جاء به غيرهم۔

ولما ذكرنا من أن كون الإنسان سُنِيَا معتبراً بالقسم الأول دون الثانى، ترى علماء السنة يختلفون فيما بينهم فى كثير من الثانى، كالأشاعرة و الماتريدية، و ترى الحُذّاق من العلماء فى كل قرن لا يحتجزون من كل دقيقة لا تخالفها السنة و إن لم يقل بها المتقدمون۔

اس عربی عبارت کا حاصل ترجمہ یوں ہے:

وہ عقائد جو ضروریات دین میں سے ہیں ان کے علاوہ عقائد کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم

وہ عقائد جن کا ذکر قرآن و صحیح احادیث میں ہے اور جن کو سلف صالحین یعنی صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم نے اختیار کیا مثلاً قبر میں منکر نکیر کا سوال کرنا، قبر کا عذاب، وزن اعمال، پل صراط، رویت باری تعالیٰ اور اولیاء کی کرامتیں۔ ان عقائد میں مسلمانوں کا مندرجہ ذیل اختلاف ہوا:

i- بعض نے قرآن و سنت کے ظاہر کو اور سلف صالحین کے اختیار کو لیا اور اس کی پروا نہیں کی کہ وہ اس زمانے کے عقلی اور سائنسی اصول اور ضابطوں کے مخالف ہیں یا موافق ہیں۔ انہوں نے ان عقائد میں عقل کا استعمال کیا تو صرف مزید اطمینان کے لیے اور فریق مخالف پر رد کرنے کے لیے اس لیے نہیں کہ اس سے عقائد ایجاد کریں۔ یہ لوگ اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

ii- بعض نے جب اپنی عقل اور سمجھ کے مطابق ان مذکورہ بالا باتوں کے ظاہری معنی کو اپنے دور کے عقلی اور سائنسی اصول کے خلاف پایا تو انہوں نے یا تو ان کا انکار کیا یا ان کے ظاہر کو چھوڑ کر تاویل کو اختیار کیا تاکہ بات کھل جائے اور اصل معنی سامنے آجائے۔ یہ لوگ اہل سنت سے الگ بدعتی فرقے ہوئے مثلاً معتزلہ، مرجئہ، جہمیہ اور کرامیہ وغیرہ۔

دوسری قسم:

وہ عقائد جن کا ذکر قرآن اور مشہور حدیثوں میں نہ ہوا اور سلف صالحین میں بھی ان کا ذکر نہ ملتا ہو۔ ان کی پھر مختلف اقسام ہیں:

i- دلائل نقلیہ سے ان کا استنباط کیا گیا ہو، مثلاً فرشتوں پر انبیاء کی فضیلت۔
ii- وہ امور جن پر قطعی عقائد موقوف ہوں مثلاً حدوث عالم موقوف ہے ہیولی کے بطلان پر اور جزو لا تجزئ کے ثابت ہونے پر اور معجزات کا ثبوت موقوف

ہے اس بات کو ماننے پر کہ سبب و مسبب کے درمیان لزوم عادی ہے عقلی نہیں۔
iii- قرآن و سنت میں مذکور عقائد کی تفسیر و تفصیل کرنے میں جو باتیں ثابت ہوں مثلاً:

ا- اللہ تعالیٰ کے لیے سمع و بصر کے صفات ہونے پر اتفاق کے بعد ان کی تفسیر میں اختلاف ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ ان سے مراد مسموعات و مبصرات کا علم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان سے مستقل صفات مراد ہیں۔

ب- اللہ تعالیٰ کا حی، علیم، مرید، قدیر اور متکلم ہونے پر اتفاق کے بعد ان کا مطلب بعض نے یہ لیا کہ یہ مستقل صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور بعض نے کہا کہ ان سے مراد ان کی غایتیں اور اثرات ہیں اور (سمیع و بصیر سمیت) ان سات میں اور رحمت و غضب و وجود میں مذکور مراد کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں ہے۔

ج- اللہ تعالیٰ کے لیے استواء علی العرش، وجہ (چہرہ) اور نضح (ہنسنے) کے ثابت ہونے پر اتفاق کے بعد ان کو بعض نے صفات کہا جن کی مراد معلوم نہیں اور بعض نے کہا کہ ان سے ان کے مناسب معنی مراد ہیں مثلاً استواء سے مراد استیلاء و غلبہ اور وجہ سے ذات مراد ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”میں اس دوسری قسم میں کسی ایک فرقہ کو اہل السنۃ ہونے میں دوسرے پر فائق نہیں سمجھتا ورنہ جہاں تک خالص سنت ہونے کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ ان مسائل میں کچھ غور و فکر نہ کیا جائے جیسا کہ اسلاف کا طریقہ تھا۔“
غرض اصل صفت کو مان لینے کے بعد تفصیل و تفسیر میں اختلاف سے آدمی اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا اور دونوں فریق اہل سنت میں سے شمار ہوں گے۔ اسی طرح استنباط سے اور موقوف علیہ ہونے سے جو عقیدہ حاصل ہو اس کا اگر کوئی انکار کرے تو وہ بھی اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا۔

مذکورہ ضابطہ کی رو سے سلفیوں کے عقائد کی تحقیق

مذکورہ بالا ضابطہ کو جان لینے کے بعد اب ہم سلفیوں کے عقائد کو اس ضابطہ پر پرکھتے ہیں:

قرآن و حدیث میں جو صفات تشابہات وارد ہوئی ہیں سلفی ان کو مانتے ہیں اور ان کا انکار نہیں کرتے۔ البتہ ان کی تفصیل و تفسیر میں انہوں نے اشاعرہ و ماتریدیہ سے اختلاف کیا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ ان صفات کو مانتے ہیں لیکن ان کے ظاہری معنی کو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید سمجھ کر ان کے متقدمین ان کا معنی اللہ تعالیٰ کو تفویض کرتے ہیں اور ان کے متاخرین بھی تفویض کرنے کو اصل سمجھتے ہیں لیکن عوام کے عقائد کے تحفظ کی خاطر ایسی تاویل کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہو۔ سنی حضرات صفات تشابہات کا ظاہری معنی لیتے ہیں اور مخلوق سے مشابہت کی نفی کرنے کے لیے ان صفات کی کیفیت اور شکل و صورت کو مخلوق کی صفات کی کیفیت سے مختلف بتاتے ہیں اور صرف اس کی تفویض اللہ کو کرتے ہیں۔

اس ضابطہ کی رو سے سلفی حضرات بظاہر اہل السنۃ میں سے نظر آتے ہیں کیونکہ وہ اصل صفات کو مانتے ہیں پھر ان کی تفصیل و تفسیر میں اختلاف کرتے ہیں لیکن مندرجہ ذیل تین وجوہ اس کے مخالف ہیں:

i- شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اختلاف کی جو صورتیں ذکر کی ہیں ان میں سلفیوں کے عقیدے کو ذکر نہیں کیا۔

ii- شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سلف صالحین کا جو خالص سنت طریقہ بتایا ہے وہ بھی سلفیوں کے طریقے کی ضد ہے۔

iii- صفات تشابہات میں سلفیوں کا عقیدہ مشبہہ اور کرامیہ کے موافق ہے جس کو ہم شروع میں ذکر کر چکے ہیں اور مشبہہ اور کرامیہ بدعتی فرقے ہیں جو سلفیوں کی مثل تشبیہ کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ ہے ہمارے ہاتھ کی طرح نہیں۔

نواں نکتہ

ایک حدیث کے تحت یہ گنجائش بھی نکلتی ہے کہ سلفیوں کو اہل السنۃ والجماعۃ میں سے شمار کیا جائے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

وقوم نقصت عقولهم کا کثر الصبيان والمعتهوبين والفلاحين والارقاء و کثیر یزعمهم الناس انهم لا بأس بهم و اذا نفع حالهم عن الرسوم بقوا لا عقل لهم فاولئك یکنفی من ایمانهم بمثل ما ینفی رسول اللہ ﷺ من الحاریۃ السوداء سألها ابن اللہ فاشارت الی السماء۔ انما یراد منهم ان یتشبهوا بالمسلمین لئلا تفرق الکلمۃ۔ (ص 117)

(ترجمہ: کچھ لوگ وہ ہیں جن کی عقلیں ناقص ہیں مثلاً اکثر بچے، کم عقل لوگ، کسان اور غلام وغیرہ جن کے بارے میں لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹھیک ٹھاک ہیں لیکن جب رسم و رواج سے ہٹ کر ان کے حالات کی تحقیق کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں تو عقل ہی نہیں ہے۔ ان کے ایمان و عقائد میں اتنے پر اس طرح اکتفا کیا جائے گا جس طرح رسول اللہ ﷺ نے اکتفا کیا تھا جب آپ نے ایک جشن باندی سے پوچھا اللہ کہاں ہے؟ تو اس نے اشارہ کیا کہ آسمان پر ہیں۔ اس کے اس جواب کو نبی ﷺ نے اس کے مومن ہونے میں کافی سمجھا کیونکہ اس قسم کے لوگوں سے اس سے زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی۔ ان لوگوں سے صرف اتنا مطالبہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں تاکہ امت کا شیرازہ نہ بکھرے)۔

ہم کہتے ہیں:

سلفیوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ ان میں ابن تیمیہ، ابن قیم، خلیل ہراس، شمیمین اور عطاء اللہ حنیف جیسے علم و عقل والے بھی ہیں لیکن صفات تشابہات میں انہوں نے کم عقل اور جاہل لوگوں کے طریقے کو اختیار کیا ہے جو ان جیسوں سے قبول کیا جانا متصور نہیں۔

امام رازی رحمہ اللہ جو متاخرین اشاعرہ میں سے ہیں اور جن کی صفات تشابہات کی تاویل میں اساس التقدیس کے نام سے ایک کتاب ہے علامہ شمیمین نے ان کی طرف

منسوب ایک قول کو ذکر کیا:

انی اتمنی ان اموت علی عقیدۃ عجائز نيسابور۔ (شرح العقیدۃ الواسطیہ

ص 45)

(ترجمہ: میں تمنا کرتا ہوں کہ میری موت نیشاپور کی (ان پڑھ) بوڑھیوں کے عقیدے پر ہو).....

امام رازی رحمہ اللہ کی طرف یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ وفات کے وقت ان کو احساس ہوا کہ ان کی کی ہوئی تاویلیں سب بیکار ہیں اور شیطان سے نجات اسی صورت میں ہے کہ وہ اپنی تمام عقلیات سے تائب ہو کر جاہل اور ان پڑھ بوڑھی عورتوں کے عقیدے پر آ جائیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو اور جو اپنی کم عقلی اور جہالت کی وجہ سے صفات کے ظاہری معنی سے تجاوز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

امام رازی رحمہ اللہ کی طرف منسوب یہ واقعہ درست ہے یا نہیں اس کی بحث کو چھوڑ کر ہم سمجھتے ہیں کہ سلفیوں کے اس طرز فکر پر دو طرح سے کلام ہو سکتا ہے:

1- جشن باندی اور اس جیسے کم علم اور کم عقل لوگوں کو جو رخصت و سہولت دی گئی ہے وہ اصحاب علم و عقل کے لیے نہیں ہے۔ اسی وجہ سے جب حضرت علی علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ اللہ کہاں ہیں؟

قیل لعلی علیہ السلام ابن اللہ؟ فقال ان الذی ابن الاین لا یقال ابن فقیل له کیف اللہ؟ فقال ان الذی کیف الکیف لا یقال له کیف۔ (التبصیر فی الدین ص 138)

(ترجمہ: حضرت علی علیہ السلام نے فرمایا کہ جس نے این (مکان) کو پیدا کیا اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ کہاں یعنی کس این و مکان میں ہے۔ اسی طرح حضرت علی علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ اللہ کی کیفیت کیا ہے؟ اس پر حضرت علی علیہ السلام نے فرمایا جس ذات نے کیفیت کو پیدا کیا خود اس کی کیفیت کا سوال نہیں کرتے۔)

2- رسول اللہ ﷺ نے باندی کے جواب کو قبول فرمایا۔ اگر کوئی صاحب علم و عقل اپنے علم و عقل سے قطع نظر کر کے اخلاص کے ساتھ اس کم علم اور کم عقل باندی

سما عقیدہ رکھے تو جہنم سے نجات دلانے میں تو شاید یہ اس کو بھی مفید ہو لیکن پھر یہ علم و عقل کی بات تو نہ رہی۔

دسواں نکتہ

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ابن تیمیہ کو جو کہ سلفیوں کے امام ہیں اہل سنت میں سے کہا ہے اور ان کو ولی شمار کیا ہے۔

(i) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ بارہویں صدی ہجری کے وسط میں تحصیل علم حدیث کی خاطر مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو وہاں بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

ابن تیمیہ اور ابن قیم دونوں کی کتابیں حضرت شیخ ابراہیم کورانی (متوفی 1101ھ) والد شیخ ابو طاہر کردی (استاذ حدیث شاہ صاحب) کی وسعت نظر و بلندی مشرب کی وجہ سے ان کے مطالعہ میں رہ چکی تھیں (تذکرہ بحوالہ حیات شیخ الاسلام۔ حاشیہ ص 6)

(ii) شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں

وعلى هذا الاصل اعتقادنا في شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى فانا قد تحققنا من حاله انه عالم كتاب الله و معانيه اللغوية والشرعية و حافظ لسنة رسول الله ﷺ و اثار السلف عارف بمعانيهما اللغوية والشرعية، استاذ في النحو واللغة، محرر لمذهب الحنابلة فروع و اصوله، فائق في الذكاء ذولسان و بلاغة في الذب عن عقيدة اهل السنة، لم يؤثر عنه فسق ولا بدعة اللهم الا هذه الامور التي ضيق عليه لا جملها وليس شيء منها الا و معه دليله من الكتاب والسنة و اثار السلف فمثل هذا الشيخ عزيز الوجود في العلم۔ (ضمیمہ دراسات اللیب)

(ترجمہ: اسی بنیاد پر ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہیں، ہم پر ان کے حالات سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ کتاب اللہ کے عالم اس کے لغوی اور شرعی معانی سے بخوبی واقف، نحو و لغت میں ماہر، مذہب حنابلہ کے فروع و اصول کی تفسیح و تدوین کرنے والے، ذکاوت میں یگانہ، بڑے زبان آور اور عقیدہ اہل سنت کی حمایت و مدافعت میں بڑے فصیح و بلیغ تھے، ان سے کوئی فسق یا بدعت کی بات ثابت نہیں ہوسکتی یہی

چند مسائل ہیں جن کے بارے میں ان کے ساتھ بحث کی گئی، ان میں بھی کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس کے بارے میں ان کے پاس کتاب وسنت و آثار سلف میں سے کوئی دلیل نہ ہو، ایسے فاضل کی نظیر علم میں ملنی مشکل ہے۔

پھر ابن تیمیہ کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد ذکر انه قال ان الله تعالى فوق العرش - والتحقيق ان في هذه المسئلة

ثلاث مقامات :

احدها: البحث عما يصح اثباته للحق توقيفا وعما لا يصح توقيفا - والحق

في هذا المقام ان الله تعالى اثبت لنفسه جهة الفوق وان الاحاديث متظاهرة في ذلك وقد نقل الترمذی ذلك عن الامام مالك ونظائره -

و ثانیہا : ان العقل هل يجوز كون مثل هذا الكلام حقيقة او يوجب حملة على المجاز - والحق في هذا المقام ان العقل يوجب انه ليس على ظاهره في نفس الامر -

و ثالثہا : انه هل يجب تاويله او يجوز وقفه على ظاهره من غير تعيين المراد - والحق فيه انه لم يثبت في حديث صحيح او ضعيف ان يجب تاويله ولا انه لا يجوز استعمال مثل تلك العبارات من الامة - - - - - وكلام ابن تیمیة محمول على المقام الاول والثالث - (ص 39 ضمیمہ دراسات اللیبیب)

(ترجمہ: یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں۔ اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہاں تین باتیں ہیں:

1- اس بات کی تحقیق کہ کس چیز کا اللہ کیلئے اثبات توقيفا درست ہے اور کس کا توقيفا درست نہیں ہے۔ اس بارے میں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے اور حدیثیں اس بارے میں ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں۔ امام ترمذی نے استواء علی العرش اور اس جیسے اور تشابہات میں امام مالک کا قول نقل کیا ہے۔

2- کیا عقل تجویز کرتی ہے کہ یہ کلام حقیقت پر ہے یا اس کو مجاز پر محمول کرنا واجب

ہے؟۔ حق یہ ہے کہ عقل اس کو واجب کہتی ہے کہ نفس الامر میں اس کلام کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔

3- اس کلام کی تاویل کرنا واجب ہے یا اس میں کسی معنی و مراد کی تعیین کئے بغیر ظاہر لفظ پر توقف کرنا چاہئے۔ حق یہ ہے کہ کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے نہ تو یہ ثابت ہے کہ اس کلام کی تاویل واجب ہے اور نہ ہی یہ ثابت ہے کہ اس جیسے کلام کا امت کو بولنا جائز نہیں۔

ابن تیمیہ کا کلام پہلی اور تیسری بات پر محمول ہے)۔

ہم کہتے ہیں:

اپنی اس بات میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے صفات تشابہات کے بارے میں یہ اصول ذکر کئے ہیں۔

1- اللہ تعالیٰ کے لئے ان کا اثبات توقيفی ہے عقلی نہیں۔

2- ان کا ظاہری معنی مراد لینا جائز نہیں۔

3- ظاہر لفظ پر معنی کی تعیین کئے بغیر توقف کرنا چاہیے (یہ تفویض ہے)

4- ان میں تاویل کرنا واجب نہیں۔ (مفہوم مخالف سے یہ نکلا کہ ان میں تاویل کرنا جائز ہے)۔

اہل سنت اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین ہوں یا متاخرین سب ہی یہاں تک کہ خود امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی ان چاروں اصولوں پر عمل پیرا ہیں۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ ان میں سے صرف پہلے اصول پر عمل پیرا ہیں باقی تین کے خلاف چلتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات تشابہات کا اثبات توقيفی مانتے ہیں لیکن پھر ان کا ظاہری معنی مراد لیتے ہیں اور معنی کی تعیین کیے بغیر ظاہر لفظ پر توقف کرنے کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ اس کو تعطیل کا نام دے کر گمراہی سمجھتے ہیں۔ اور تاویل کرنے کو بھی وہ گمراہی اور تحریف کہتے ہیں۔ البتہ صفات تشابہات کو ظاہری معنی میں لے کر ان کی کیفیت یعنی ان کی شکل و صورت کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں جیسا کہ پہلے

انفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

صرف ایک اصول میں اتفاق اور تین اصول میں اختلاف کے باوجود حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ابن تیمیہ کے اس عقیدے کو اہل سنت کے موافق اس وجہ سے سمجھ لیا کہ (شاہ صاحب کے لکھے کے مطابق) امام اشعریؒ نے اقرار کیا ہے کہ انبی علی مذہب احمد فی مسئلۃ الصفات وان اللہ فوق العرش (میں صفات کے مسئلے میں امام احمدؒ کے مذہب پر ہوں اور اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں۔ دراسات الیبیب ص 40) اور ابن تیمیہ چونکہ جنہی مذہب کے تھے لہذا ابن تیمیہ اور اشاعرہ کا مذہب ایک ہوا حالانکہ بات ایسے نہیں ہے۔ امام احمدؒ اور امام اشعریؒ اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عرش کے اوپر ہونے کا اثبات کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ ایسی خصوصیت حاصل ہے جو کسی مخلوق کو حاصل نہیں۔ فلا شک ان للہ تعالیٰ خصوصیت مع العرش لیست لغیرہ من مخلوقاتہ۔ (دراسات الیبیب: ص 40) لیکن وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو عرش کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے۔ یعنی وہ ذات کے لفظ کو مقدر نہیں مانتے۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ ذات کے لفظ کو کسی شرعی دلیل کے بغیر محض اپنی عقل سے مقدر مانتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش کے اوپر ہے۔

حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قال المحدث محقق الحنفیہ ملا علی القاری فی شان الامام الحافظ ابن تیمیہ و تلمیذہ الحافظ ابن القیم و من طالع شرح منازل السائرین لندیم الباری الشیخ عبداللہ الانصاری قدس اللہ سرہ و هو شیخ الاسلام عند الصوفیہ حال الاطلاق بالاتفاق تبیین لہ انہما کانا من اهل السنۃ والجماعۃ و من اولیاء هذه الامۃ..... وهذا الکلام من شیخ الاسلام یبیین موتبتہ من السنۃ و مقدارہ فی العلم و انه برئ مما رامہ اعداؤہ الجہمیۃ من التشبیہ و التمثیل علی عاداتہم فی رمی اهل الحدیث والسنۃ بذلك کرمی الرافضۃ لہم بانہم نواصب والناسب بانہم روافض والمعتزلۃ بانہم نواصب حشویۃ..... ثم ین فی الشرح المذكور

ما یدل علی برائتہ من التشنیع المسطور و التقبیح المزبور و هو ما نصہ:

ان حفظ حرمة نصوص الاسماء والصفات باجراء اخبارها علی ظواہرہا وهو اعتقاد مفہومہا المتبادر الی افہام العامۃ ولا نعنی بالعامۃ الجہال بل عامۃ الامۃ کما قال الامام مالک و قد سئل عن قولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی کیف استوی فاطرق مالک رأسہ حتی علاہ الرحمۃ ثم قال الاستواء معلوم والکیف غیر معقول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ فرق بین المعنی المعلوم من هذه اللفظۃ و بین الکیف الذی لا یعقلہ البشر و هذا الجواب من مالک شاف عام فی جمیع مسائل الصفات من السمع والبصر والعلم والحیۃ والقدرة والارادۃ والنزول والغضب والرحمۃ والضحک فمعانہا کلہا معلومۃ واما کیفیتہا فغیر معقولۃ اذا تعقل الکیف (ای کیفیۃ الصفات) فرع العلم بکیفیۃ الذات و کنہہا فاذا کان ذلك غیر معلوم فکیف یعقل بہم کیفیۃ الصفات ؟ و العصمة النافعة فی هذا الباب ان یوصف اللہ تعالیٰ بما وصف بہ نفسہ و وصفہ بہ رسول ﷺ من غیر تحریف ولا تعطیل و من غیر تکییف ولا تمثیل بل ثبت لہ الاسماء والصفات و تنفی عنہ مشابہات المخلوقات فیکون اثباتک منزہا عن التشبیہ نفیک منزہا عن التعطیل فمعن نفی حقیقۃ الاستواء فهو معطل و من شبہہ باستواء المخلوقات فهو مشبہ و من قال هو استواء لیس کمثلہ شئی فهو الموحد المنزہ انتہی کلامہ و تبیین مرامہ و ظہر ان معتقدہ (ای الامام ابن تیمیہ) موافق لاهل الحق من السلف و جمہور الخلف۔ فالطعن الشنیع والتقبیح الفظیع غیر موجه علیہ ولا متوجہ الیہ فان کلامہ بعینہ مطابق لما قالہ الامام الاعظم و المجتہد الاقدم فی الفقہ الاکبر ما نصہ ولہ تعالیٰ ید و وجہ و نفس فما ذکر اللہ فی القران من ذکر الوجہ والید والنفس فهو لہ صفات بلا کیف ولا یتقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصفۃ و هو قول اهل القدر والا عتزال ولكن یدہ صفتہ بلا کیف و غضبہ و رضاه صفتان من صفاتہ بلا کیف۔ (مرقاة المصابیح ج 8 ص 148، 149)

(ترجمہ: شیخ عبداللہ انصاری حنبلی قدس اللہ سرہ جو کہ صوفیہ کے بالاتفاق اور علی الاطلاق شیخ الاسلام تھے جس کسی نے ان کی کتاب شرح منازل السائرین کا مطالعہ کیا ہے اس پر یہ بات واضح ہوئی ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم اہل السنۃ والجماعۃ میں سے تھے بلکہ اس امت کے اولیاء میں سے تھے.....

شیخ الاسلام انصاری رحمہ اللہ کی اس بات سے ابن تیمیہ کا سنت میں مرتبہ کھلتا ہے، ان کے علم کی وسعت ظاہر ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے دشمن جمیہ نے ان پر تشبیہ اور تمثیل کا جو الزام لگایا ہے اس سے وہ بری ہیں۔ ان پر یہ الزام دشمنوں کی عادت کے موافق ہے جو وہ اہل سنت پر رکھتے رہے ہیں مثلاً رافضی ان کو ناصبی کہتے ہیں اور ناصبی ان کو رافضی کہتے ہیں اور معتزلہ ان کو حشویہ کے نائب کہتے ہیں.....

پھر شیخ الاسلام انصاری رحمہ اللہ نے مذکور شرح میں جو کلام کیا ہے وہ ابن تیمیہ کی تشبیح و تہجیح سے براءت پر دلالت کرتا ہے اور وہ یہ ہے:

اسماء و صفات کی نصوص کو ان کے ظاہر پر جاری کر کے ابن تیمیہ نے ان کی حفاظت کی ہے اور وہ اس طرح کہ عام عقلیں..... جاہل عوام کی نہیں بلکہ..... امت کے اکثر (پڑھے لکھے) افراد ان نصوص کا جو معنی سمجھتے ہیں اسی کا اعتقاد رکھتے ہیں جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے جب اللہ تعالیٰ کے فرمان الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اَسْتَوٰی کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اپنا سر جھکا لیا اور ان کے ماتھے پر پسینہ آ گیا پھر کہا کہ استواء کا مطلب معلوم ہے اور کیفیت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی اور استواء پر ایمان رکھنا واجب ہے اور اس (کی کیفیت) کے بارے میں سوال بدعت ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ استواء کے معلوم معنی اور اس کی کیفیت کہ جس کا انسانی عقل اور اک نہیں کر سکتی ان کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب تمام صفات میں جیسے سمع، بصر، علم، حیات، قدرت، ارادہ، نزول، غضب رحمت اور ضحک میں جاری ہوتا ہے کہ ان سب کے معانی معلوم ہیں لیکن ان کی کیفیات عقل میں آنے والی نہیں کیونکہ صفات کی کیفیت کو عقل میں لانا ذات کی کیفیت کو اور اس کی کنہ و ماہیت کو سمجھنے پر موقوف ہے اور جب یہ معلوم نہیں تو صفات کو کیونکر عقل میں لایا جاسکتا ہے۔

اس باب میں محفوظ طریقہ یہ ہے کہ آدمی وہ صفات ذکر کرے جن کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بتایا ہے اور جن کو ان کے رسول نے ان کے لیے بیان کیا ہے۔ پھر ان صفات کو تحریف (باطل تاویل) تعطیل (اصل صفت کے انکار)، تکلیف اور تمثیل کے بغیر لے۔ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے اسماء و صفات کا اثبات کرے اور اللہ تعالیٰ سے مخلوق کے ساتھ مشابہت کی نفی کرے۔ اس طرح سے صفات کو ثابت کرنا تشبیہ سے خالی ہوگا اور مخلوق کے ساتھ مشابہت کی نفی کرنا تعطیل سے خالی ہوگا۔ تو جو استواء کی حقیقت کی نفی کرتا ہے وہ معطل (یعنی تعطیل کرنے والا) ہے اور جو اس کو مخلوق کے مشابہ کہے وہ مثل (یعنی تمثیل کرنے والا) ہے اور جو کہے کہ وہ ایسا استواء ہے جس کی مثل کوئی شے نہیں ہے تو وہ تنزیہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا قائل ہے۔ یہاں شیخ الاسلام عبداللہ انصاری رحمہ اللہ کی بات ختم ہوئی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

شیخ عبداللہ انصاری کی بات سے ظاہر ہوا کہ امام ابن تیمیہ کا عقیدہ اہل حق کے متفقہ میں اور متاخرین دونوں کے موافق ہے اور ابن تیمیہ پر طعن و تشنیع جائز نہیں کیونکہ ان کا کلام امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے عین مطابق ہے جو فقہ اکبر میں درج ہے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت یہ ہے:

”اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ ہے چہرہ ہے اور نفس ہے۔ قرآن میں جو چہرے، ہاتھ اور نفس کا ذکر ہے تو وہ کیف کے بغیر اللہ کی صفات ہیں۔ اور یہ نہ کہا جائے کہ اللہ کے ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے یا اس کی نعمت ہے کیونکہ اس طرح کہنے میں اللہ کی صفت معدوم ٹھہرتی ہے۔ اور یہ قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا ہاتھ اس کی صفت ہے جو بلا کیف ہے (یعنی جس کی حقیقت اور کیفیت ہمیں معلوم نہیں) اور اس کا غضب اور اس کی رضا اس کی دو صفتیں ہیں جو بلا کیف ہیں (یعنی ان کی حقیقت و کیفیت ہمیں معلوم نہیں یہاں تک کہ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفت ذاتی ہے یا صفت فعلی ہے)۔

ہم کہتے ہیں

حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہاں مغالطہ لگا ہے۔ سمع، بصر، حیات، کلام اور قدرت وغیرہ اشاعرہ و ماتریدیہ اور سلفیہ سب کے نزدیک بالاتفاق بنیادی صفات ہیں۔ ان کا معنی انسان میں اور خدا تعالیٰ میں البتہ اللہ تعالیٰ میں ان صفات کی حقیقت و کیفیت کو انسان اپنی عقل میں نہیں لاسکتا۔ ان صفات میں ابن تیمیہ اور ابن قیم اشاعرہ و ماتریدیہ کے ساتھ متفق ہیں۔

لیکن اصل اختلاف صفات متشابہات یعنی ید، وجہ، ساق، قدم اور کان و آنکھ میں اور غضب، صُحک اور رضا وغیرہ میں ہے۔

1- ید، وجہ، ساق، قدم اور آنکھوں کو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اکبر میں صفات لکھا ہے اور ان کو ذات کے اجزاء اور کام کرنے کا آلہ نہیں کہا۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم اگرچہ ان کو صفات کہتے ہیں لیکن ان کا معنی آلے کا اور ذات کے اجزاء کا لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور اپنے ہاتھ سے انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا اور اپنے ہاتھ سے تورات لکھی وغیرہ۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جن کی حقیقت اور جن کا معنی کسی کو معلوم نہیں ہے اللہ تعالیٰ ہی اس کو جانتے ہیں جب کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کہتے ہیں کہ ان سے مراد ان کا ظاہری معنی ہے جیسا کہ انسان میں ہاتھ، قدم اور چہرہ وغیرہ ہوتے ہیں البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ چہرہ اور قدم وغیرہ کی شکل معلوم نہیں اور ان کی شکلیں کسی مخلوق کے ہاتھ پیر اور چہرے کی سی نہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وله ید و وجہ و نفس کما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن فما ذکر اللہ تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجہ والید و النفس فهو له صفات بلا کیف (الفقہ الاکبر)

(ترجمہ: اللہ کے لیے ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر قرآن میں کیا ہے۔ اور قرآن میں اللہ تعالیٰ نے جو ید، وجہ اور نفس کو ذکر کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیف (یعنی جن کی حقیقت و ماہیت کا علم نہیں ہے)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

ید اللہ فوق ایدیہم لیست کایدی خلقہ و لیست بحارحہ۔ (الفقہ الاکبر روایۃ ابی مطیع)

(ترجمہ: یدُ اللہ فوق ایدیہم: آیت یعنی ان کے ہاتھوں کے اوپر اللہ کا ہاتھ تھا۔ اللہ کا ہاتھ اس کی مخلوق کے ہاتھوں کی طرح نہیں ہے اور اللہ کا ہاتھ آلہ جارحہ یعنی کام کرنے کا آلہ نہیں ہے)۔

کتاب عقیدہ طحاویہ جو کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھی ہے۔ اس کے بارے میں ابن ابی العزاہی شرح میں فرماتے ہیں:

هذا ذکر بیان عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ علی مذهب فقہاء المملۃ ابی حنیفۃ النعمان بن الثابت الکوفی و ابی یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری و ابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی رضوان اللہ علیہم اجمعین و ما یعتقدون من اصول الدین و ید بنون اللہ بہ رب العالمین۔ (ص 69)

(ترجمہ: اس کتاب میں فقہائے ملت امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کا ذکر ہے۔) اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ یہ عقیدہ لکھتے ہیں۔

و تعالیٰ عن الحلود و الغایات و الارکان و الاعضاء و الادوات۔

(ترجمہ: اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے لیے حد بندیاں اور انتہائیں ہوں اور ان کے لیے ارکان و اعضاء و آلات ہوں)۔

مذکورہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن تیمیہ کا عقیدہ امام صاحب سے بالکل مختلف ہے لہذا ملا علی قاری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ: ان کا کلام امام اعظم کے کلام کے عین

مطابق ہے، درست نہیں۔

خود حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں امام نووی رحمہ اللہ کے حوالہ سے صفات تشابہات کے بارے میں ائمہ متقدمین کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مذہب سے بالکل جدا ہے۔

قال النووي في شرح مسلم: في هذا الحديث وشبهه من أحاديث الصفات وآياتها مذهبان مشهوران۔

فمذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين الإيمان بحقيقتها على ما يليق به تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا نتكلم في تأويلها مع اعتقادنا تنزيه الله سبحانه عن سائر سمات حدوث۔

والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف، وهو محكي عن مالك والأوزاعي إنما يتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها، فعليه الخبز مؤول بتأويلين أي المذكورين۔

و بکلامہ، وبکلام الشیخ الربانی أبی إسحاق شیرازی، و إمام الحرمین، والغزالی وغیرہم من أئمتنا وغیرہم یعلم أن المذہبین متفقان علی صرف تلك الظواهر، كالمجى، والصورة، والشخص، والرجل، والقدم، والید، والوجه، والغضب، والرحمة، والاستواء علی العرش، والكون فی السماء، وغیر ذلك مما يفهمه ظاهرها لما يلزم علیه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياء يحكم بكفرها بالإجماع، فاضطر ذلك جميع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره، و إنما اختلفوا هل نصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما يليق بجلاله وعظمته من غير أن نؤوله بشئ آخر، وهو مذهب أكثر أهل السلف، وفيه تأويل إجمالی أو مع تأويله بشئ آخر، وهو مذهب أكثر أهل الخلف وهو تأويل تفصيلی، ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله أن يظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة في أزمئتهم لذلك لكثرة المحسنة والجهمية وغيرهما من فرق الضلالة واستيلائهم على عقول العامة، فقصودوا

بذلك ردعهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقالوا: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تأويل شئ من ذلك، وقد علمت أن مالك والأوزاعي، وهما من كبار السلف أولا الحديث تأويلاً تفصيلياً، وكذا سفيان الثوري أول الاستواء على العرش بقصد أمره ونظيره، ثم استوى إلى السماء أي قصد إليها، ومنهم الإمام جعفر الصادق، بل قال جمع منهم ومن الخلف: إن معتقدا الجهة كافر كما صرح به العراقي، وقال: إنه قول لأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والاشعري والباقلاني، وقد اتفق سائر الفرق على تأويل نحو: وهو معكم أين ما كنتم؛ ما يكون من نحوى ثلاثة إلا هو رابعهم، فأينما تولوا فثم وجه الله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد و قلب المؤمن بين صبعين من أصابع الرحمن، والحجر الأسود يمين الله في الأرض۔ هذا الاتفاق يبين لك صحة ما اختاره المحققون ان الوقف على الراشدين في العلم لا الحلالة۔

(ترجمہ: صحیح مسلم کی شرح میں علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

آسمان دنیا پر نازل ہونے کی حدیث میں اور اس جیسی اور حدیثوں اور آیتوں میں جو صفات (تشابہات) مذکور ہیں ان میں دو مشہور مذہب ہیں:

- (1) جمہور سلف کا اور بعض متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ ان صفات کی جو حقیقت اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے ہمارا اس پر ایمان ہے، اور یہ کہ ان صفات کا ظاہری معنی جو انسانوں میں متعارف ہے وہ مراد نہیں ہے، اور یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ حدوث کی علامتوں سے پاک ہیں ہم ان کے حقیقی معنی کے درپے نہیں ہوتے۔
- (2) اکثر متکلمین اور بعض سلف کا مذہب جو کہ امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی منقول ہے یہ ہے کہ حسب موقع تاویل کر کے وہ معنی لیے جائیں جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہوں۔

اس کے مطابق نص میں وارد صفات کی دو تاویلیں ہوئیں۔ ایک تفویض اور دوسری تاویل اور شیخ ربانی ابو اسحاق شیرازی، امام الحرمین، غزالی اور ہمارے دیگر ائمہ

کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا دونوں مذہب اس بارے میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات بھی (آنا)، صورت، شخص، رجل (ٹانگ) قدم (پاؤں) ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ)، غضب، رحمت، استواء علی العرش، کون فی السماء (آسمان میں ہونا) وغیرہ میں ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کیونکہ ظاہری معنی لینے میں وہ محال لازم آتے ہیں جو قطعی طور پر باطل ہیں اور جو ایسے امور کو مستلزم ہیں جو کہ بالاتفاق کفر ہیں۔ اسی وجہ سے تمام سلف و خلف مجبور ہوئے کہ ان صفات کے ظاہری معنی کو ترک کر دیں۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا کہ:

(1) ظاہری معنی کو چھوڑ کر کیا تاویل کے بغیر ہم یہ اعتقاد رکھیں کہ اللہ میں یہ صفات ان معنی میں ہیں جو اللہ کے جلال و عظمت کے لائق ہیں۔ اکثر سلف کا یہی مذہب ہے۔ اس میں اجمالی تاویل ہے (یعنی ظاہری معنی کا ترک ہے اور دوسرا نامعلوم معنی مراد ہے جو اللہ کے شایان شان ہے۔

(2) یا ظاہری معنی کو چھوڑ کر ہم ان کا کوئی اور معنی لیں۔ یہ اکثر خلف اور متاخرین کا مذہب ہے اور اس میں تفصیلی تاویل ہے۔ دوسرا معنی لینے سے متاخرین کی یہ مراد نہیں تھی کہ وہ اسلاف کی مخالفت کریں۔ معاذ اللہ ان کے بارے میں ایسی بدگمانی کرنا جائز نہیں۔ انہوں نے ایسا اپنے زمانوں کی مجبوری و ضرورت کی وجہ سے کیا جو یہ تھی کہ ان کے زمانوں میں مجسمہ اور جہمیہ وغیرہ گمراہ فرقوں نے سراٹھایا اور یہ عوام کی عقلوں پر غالب ہونے لگے۔ تو تاویل کرنے سے ان کی غرض یہ تھی کہ ان کے فتنوں کو دفع کریں اور ان کی باتوں کا توڑ کریں۔ اسی وجہ سے بہت سوں نے یہ معذرت بھی کی کہ اگر ہمارے دور میں بھی عقائد کی وہی صفائی ہوتی جو سلف صالحین کے دور میں تھی اور ہمارے دور میں گمراہ اور باطل لوگ نہ ہوتے تو ہم بھی ان صفات کی تاویل میں نہ پڑتے۔

اور تم جاننے ہو کہ امام مالک اور امام اوزاعی جو کہ کبار سلف میں سے تھے انہوں نے حدیث کی تفصیلی تاویل کی اور اسی طرح سفیان ثوری رحمہ اللہ نے استواء علی العرش کی یہ تاویل کی کہ اللہ نے اپنے امر کا قصد کیا اور اس کی نظیر قرآن پاک کے یہ الفاظ ہیں

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ جن کا ترجمہ ہے کہ اللہ نے آسمان کا قصد کیا۔ ان ہی لوگوں میں سے امام جعفر صادق رحمہ اللہ بھی ہیں (جنہوں نے تفصیل تاویل کی)۔ بلکہ سلف و خلف میں سے بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ اللہ کے لیے جہت کا اعتقاد رکھنے والا کافر ہے جیسا کہ علامہ عراقی نے اس کی تصریح کی اور کہا کہ یہ ابو حنیفہ، مالک، شافعی، اشعری اور باقلانی رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اور وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ، مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ، فَاَيُّهَا تَوَلَّوْا وَجْهَ اللَّهِ، نَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، مومن کا دل اللہ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے، حجر اسود زمین میں اللہ کا دایاں ہاتھ ہے۔ ان نصوص کی تاویل پر سب فرقے متفق ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ محققین نے جو کہا کہ مَا يَعْلَمُ تَاوِيلُهُ اِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ میں وقف فی الْعِلْمِ پر ہے لفظ اللہ پر نہیں یہی درست ہے۔)

تنبیہ: 1۔ امام نووی رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت کو بلا تکثیر نقل کرنے سے معلوم ہوا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کے نزدیک:

- (1) ان نصوص کے ظاہری معنی لینے سے محال لازم آتا ہے جو قطعی باطل ہے اور ایسی چیزوں کو مستلزم ہے جو کہ قطعی طور سے باطل ہیں۔ جب کہ ابن تیمیہ ان کا ظاہری معنی ہی لیتے ہیں، بلکہ ظاہری معنی کی نفی کرنے والوں کو جہمی اور معطل کہتے ہیں۔
- (2) غضب، رضا اور خنک وغیرہ جن کو سلفی صفات فعلیہ کہتے ہیں ان کے بارے میں بھی ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ میں بھی ان کا ظاہری معنی یعنی اندرونی نفسی کیفیت مراد ہے جو کہ حادث اور متغیر ہوتی ہے جب کہ اشاعرہ و ماتریدیہ ان کو اللہ تعالیٰ کی صفات مانتے ہیں لیکن ان کو اندرونی نفسی کیفیات نہیں مانتے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں ان کی حقیقت کا علم نہیں بلکہ ہمیں ان کے بارے میں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صفات فعل ہیں یا صفات ذاتی ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی پہلے گزری ہوئی عبارت میں یہ بات مذکور تھی کہ رضا اور غضب اللہ تعالیٰ کی صفات بلا کیف ہیں۔

مذکورہ بالا صفات کے بارے میں ہم پیچھے تفصیل سے لکھ آئے ہیں۔

(3) ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفی تعطیل اور تحریف کا مطلب اس سے بہت مختلف کرتے ہیں جو اشاعرہ و ماتریدیہ کرتے ہیں۔ سلفیوں کے نزدیک تعطیل کا مطلب ہے صفت کا ظاہری معنی نہ لینا اور معنی حقیقی و ماہیت اللہ تعالیٰ کو تفویض کرنا اور سلفیوں کے نزدیک تحریف کا مطلب ہے ظاہری معنی کو چھوڑ کر کوئی اور معنی کرنا یعنی تاویل کرنا جب کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک تعطیل کا مطلب ہے اللہ کی کسی منصوص صفت کا انکار کرنا۔ تو ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سلفیوں کے نزدیک اشاعرہ و ماتریدیہ کے متقدمین اہل تعطیل ہیں اور ان کے متاخرین اہل تحریف ہیں۔

علاوہ ازیں جب اشاعرہ و ماتریدیہ بلا کیف کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ہوتی ہے حقیقت و ماہیت اور کیفیت کے بغیر جب کہ سلفی اس سے مراد لیتے ہیں صرف شکل و صورت کے بغیر۔ صفت کی حقیقت و ماہیت کو اور اس کے حقیقی معنی کو جاننے کے وہ مدعی ہیں۔

(4) عرش الہی پر استواء اور فوقیت و علو کی کیفیت کے بارے میں سلفیوں کا آپس میں اختلاف ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات عرش سے بھی جدا اور اوپر ہے جب کہ دوسرے سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش پر بیٹھے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے کرامیہ کا عقیدہ اختیار کیا ہے جب کہ دوسرے سلفیوں نے مجسمہ اور حشویوں کا عقیدہ اختیار کیا ہے۔ خود ملا علی قاری رحمہ اللہ قصیدہ بدء الامالی کی شرح میں لکھتے ہیں:

فہ رد علی الکرامیۃ و المحسمۃ فی اثبات الجهة فان الکرامیۃ (ای بعضہم) یثبتون جهة العلو من غیر استقرار علی العرش و المحسمۃ و الحشویۃ یصرحون بالا استقرار علی العرش (توضیح الدلیل فی ابطال التشبیہ والتعطیل ص 17) (ترجمہ: اس میں کرامیہ اور مجسمہ پر رد ہے جو اللہ کے لیے جہت کا اثبات کرتے

ہیں کیونکہ بعض کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بلندی اور علو کی جہت ہے البتہ عرش کے ساتھ لگے بیٹھے نہیں ہیں، اس سے جدا ہیں اور مجسمہ و حشویہ پر بھی رد ہے جو کھل کر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہوئے ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و نغربان الله سبحانه و تعالیٰ علی العرش استوی من غیر ان یکون له حاجۃ (وصیۃ الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ)

(ترجمہ: ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے عرش پر استواء کیا جب کہ اللہ کو اس کی حاجت و ضرورت نہ تھی)

ابن تیمیہ اور ابن قیم سمیت سب سلفی اس بات کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عرش پر مستوی ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے اللہ کی ذات کے مستوی ہونے کا ذکر نہیں کیا لہذا ان کی عبارت میں استواء سے استوائے تجلی ہونے کا قوی احتمال موجود ہے۔

تنبیہ 2: بعض سلفی حضرات حنفیہ کی کتابوں کے بعض الفاظ سے اپنے مسلک کو حق ثابت کرنے کی بیکار سعی کرتے ہیں مثلاً فخر الاسلام بزودی رحمہ اللہ کی یہ عبارت:

و كذلك اثبات البد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابہ بوصفه ولا یحوز ابطال الاصل بالعجز عن ادراك الوصف بالکیف۔

(ترجمہ: اللہ کی صفات میں سے ہاتھ اور چہرے کا اثبات ہمارے نزدیک حق ہے اور اس کا اصل معنی (یعنی حقیقی معنی) معلوم ہے جب کہ اس کی کیفیت متشابہ ہے۔ پس صفات کے اصل (یعنی حقیقی) معنی کو اس وجہ سے رد کرنا جائز نہیں ہے کہ صفات کے اس اصل معنی کی کیفیت کا ادراک کرنا ممکن نہیں ہے)۔ ماہنامہ محدث مارچ 2011ء ص 32 ہم کہتے ہیں

صاحب مضمون نے بزودی رحمہ اللہ کی عبارت کے معنی کو اپنا رنگ دے دیا ہے ورنہ بزودی رحمہ اللہ کا مطلب یہ نہیں ہے۔ ان کی مراد معلوم کرنے کے لیے ان کی عبارت کو پیچھے سے لیں:

فاذا صار المراد مشتہا علی وجه لا طریق لدرکہ حتی سقط طلبہ

و وجب اعتقاد الحقیۃ فیہ سُمی متشابہا..... فاما المتشابہ فلا طریق لدرکہ
الا التسلیم فیقتضی اعتقاد الحقیۃ قبل الاصابۃ (ای قبل یوم القیامۃ)..... و عندنا
ان لا حظ للراسخین فی العلم من المتشابہ الا التسلیم علی اعتقاد حقیۃ المراد
عند اللہ تعالیٰ..... و مثاله المقطعات فی اوائل السور و مثاله اثبات (کیفیۃ)
رویۃ اللہ تعالیٰ..... و كذلك اثبات الید و الوجه حق عندنا معلوم باصلہ
متشابہ بوصفہ ولن یجوز ابطال الاصل بالعجز عن درک الوصف۔

(ترجمہ: جب مراد مشتبہ ہو جائے اور اس کو جاننے کا کوئی طریقہ نہ رہے حتیٰ کہ اس
کی مراد کو معلوم کرنے کی طلب ہی نہ رہے اور صرف اس کو حق ماننا ہی واجب رہ جائے تو
اس کو متشابہ کہا جاتا ہے..... متشابہ کے معنی کو جاننے کا کوئی بھی طریقہ نہیں ہے سوائے
اس کے کہ آدمی سر جھکا دے اور اس دنیا میں اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے..... اور
ہمارے نزدیک راسخین فی العلم کو بھی متشابہ کا معنی اس دنیا میں معلوم نہیں ہوتا اور ان پر
بھی لازم ہے کہ اس سے جو بھی اللہ کی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھیں.....
متشابہ کی (ایک) مثال سورتوں کے شروع میں موجود حروف مقطعات ہیں۔ اور
(دوسری) مثال رویت باری تعالیٰ (کی کیفیت) کا اثبات ہے..... اور اسی طرح (اللہ
تعالیٰ کے لیے) ید اور وجہ کا اثبات ہے جو ہمارے نزدیک حق ہے اس کی اصل معلوم ہے
(یعنی اس کا صفت ہونا معلوم ہے) اور اس کا وصف متشابہ ہے (یعنی اس صفت کی
حقیقت اور حقیقی معنی متشابہ ہے) اور صفت کی حقیقت کے علم سے عاجز ہونے سے خود
اصل صفت کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔)

غرض فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ ید اور وجہ کو اصل کے اعتبار سے صفت مانتے ہیں
لیکن اس سے مراد اور معنی کو متشابہ مانتے ہیں جس کو دنیا میں معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن
مجلہ محدث کے مضمون نگار علامہ بزدوی رحمہ اللہ کی طرف ید اور وجہ کے حقیقی معنی جاننے
کو منسوب کر رہے ہیں۔ فیاللعجب۔

باب: 15

عقیدہ طحاویہ کے شارح ابن ابی العزیز عقائد میں سلفی ہیں

مشہور محدث امام طحاویؒ کی عقائد پر لکھی ہوئی ایک مختصر مگر جامع تصنیف ہے۔
اس کی ایک شرح جو عام طور سے دستیاب ہے اور سلفی اس کی خوب نشر و اشاعت کرتے
ہیں وہ ابن ابی العزیز حنفی کی طرف منسوب ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصنیف کسی حنفی
عالم کی ہے جنہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر حنفی ائمہ اور اہل السنۃ والجماعۃ کے
عقائد کا التزام کیا ہوگا لیکن واقع میں ایسا نہیں ہے۔

المکتب الاسلامی کے ناشر زہیر الشاویش اپنے طبع کروہ نئے میں ابن ابی العزیز حنفی کا
تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذا شرح عقيدة الامام ابی جعفر الطحاوی نقدمه للمرة الرابعة الى
الراغبين فی الوقوف علی عقيدة السلف الصالح و التوحيد الخالص..... و
نستطيع ان نقول ان هذا الكتاب القيم یقل نظيره فی التحقيق والبيان والعمق والا
حاطة والتزام منهج الحق الذی كان علیه السلف الصالح۔

لذلك مدح عقيدة الامام الطحاوی عدد كبير جدا من العلماء۔ و شرحها
عدد كبير منهم ايضا۔ و كان احسن شروحا المعروفة هذا الشرح وهو يمثل
عقيدة السلف احسن تمثيل و المؤلف یكثر من النقل عن كتب شيخ الاسلام
ابن تیمیہ و تلميذه ابن القيم من غير احالة علیها۔ ولعل له عنرا فی ذلك و هو ان
عقيدة السلف كانت تحارب من المتعصبين والحشويين و علماء السوء الذین
كان لهم تاثير كبير علی بعض الحكام مما جعل بعض اصحاب هذه العقيدة لا

بتظاہرون بها..... الخ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص 3، 4 مطبوعہ 1391)
(ترجمہ: یہ امام ابو جعفر طحاوی کی کتاب عقیدہ کی شرح ہے جو ہم سلف صالحین (مراد ہیں سلفی بزرگ) کے عقائد کو اور خالص توحید جاننے کی رغبت رکھنے والوں کے لیے چوتھی مرتبہ چھاپ رہے ہیں..... اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحقیق و بیان کے اعتبار سے، عمق اور احاطہ کی رو سے اور سلف کے منہج حق کو اختیار کرنے کے اعتبار سے یہ قیمتی کتاب تقریباً بے نظیر ہے۔

اسی لیے امام طحاوی کے عقیدہ کی کتاب کی بہت سے علماء نے تعریف کی اور اس کی شرح بھی بہت سے علماء نے لکھی۔ لیکن مشہور و معروف شرحوں میں سے یہ شرح سب سے بہتر ہے اور اس میں سلف کے عقائد کو بہت اچھے اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کے شارح شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم کی کتابوں سے بکثرت نقل کرتے ہیں لیکن ان کا حوالہ نہیں دیتے جس کی وجہ شاید یہ ہے کہ متعصب اور حشوہ اور دیگر علماء سوء جن کا وقت کے بعض حکام پر بڑا اثر رسوخ تھا ان کی سلفیوں سے لڑائی چل رہی تھی اور اس وجہ سے بعض سلفی اپنے عقائد کا کھلم کھلا اظہار نہیں کر سکتے تھے)۔

ہم کہتے ہیں

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ ابن ابی العزیز جنہوں نے یہ شرح لکھی یا تو وہ سلفی ہی تھے یا صفات متشابہات میں سلفیوں سے متفق تھے۔
زہیر شادیش مزید لکھتے ہیں:

وفی یقیننا ان تلامذۃ شیخ الاسلام وبخاصۃ العلامة ابن قیم والحافظ ابن الکثیر کان لہم اکبر الاثر فی جذبہ الی منهج السلف وتحولہ الیہ واتجاهہ الحر فی البحث وعدم التکید بآراء الآخرین والوقوف عندہا وفی کشف الانحراف ومناہضۃ اہلہ والتحذیر منہ۔ وائر الاول منہما هو العلامة ابن قیم واضع فی النقول الکثیرۃ من کتبہ فی هذا الشرح و اغلب الظن انه کان

یتصل بہ و یستفید منہ ولكنه لا یصرح بالنقل عنہ ولا عن شیخ الاسلام۔ و ربما کان یعمد ذلک لتعم فائدۃ کتابہ و ینتفع بہ الموافق والمخالف۔ و اما الحافظ ابن کثیر فقد ذکرہ فی ثلاثۃ مواضع من هذا الشرح و وصفہ بانہ شبیحہ (مقدمہ ص 77 ج 1۔ دار ہج)

(ترجمہ: ہمارا اس پر یقین ہے کہ شیخ الاسلام (ابن تیمیہ) کے شاگردوں کا خصوصاً ابن قیم کا اور حافظ ابن کثیر کا ابن ابی العزیز پر گہرا اثر ہوا اور اس وجہ سے وہ سلف (یعنی سلفیوں) کے منہج کی طرف مڑے اور اس کو انہوں نے اختیار کیا اور تحقیق میں انہوں نے دوسروں کی آراء میں مقید رہنے کے بجائے حریت فکر کو اختیار کیا اور علمی جمود کو توڑا اور اس سے بچتے رہے۔ ابن قیم کا اثر ان کی کتابوں کی ان کثیر نقول سے واضح ہے جو ابن ابی العزیز اس شرح میں لائے ہیں۔ ہمارا غالب گمان یہ ہے کہ ابن ابی العزیز ابن قیم کے ساتھ رہے بھی ہیں اور ان سے انہوں نے استفادہ بھی کیا ہے لیکن وہ ابن قیم کا حوالہ نہیں دیتے اور اسی طرح جب وہ ابن قیم کی عبارت نقل کرتے ہیں تو ان کا حوالہ بھی نہیں دیتے۔ بسا اوقات وہ عمداً ایسا اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان کی کتاب کا فائدہ زیادہ ہو اور موافق و مخالف (ان کو خفی سمجھ کر..... عبدالواحد) سب ہی اس شرح سے فائدہ اٹھائیں۔ رہے حافظ ابن کثیر تو ابن ابی العزیز نے اپنی اس شرح میں تین جگہوں پر ان کا ذکر کیا ہے اور ان کو اپنا شیخ کہا ہے)۔

ابن ابی العزیز اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

و من قام بهذا الحق من علماء المسلمين الامام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامة الازدی الطحاوی تغمده الله برحمۃ بعد المائتین۔ فان مولده سنة تسع و ثلاثین و مائتین و وفاته سنة احدى و عشرين و ثلاثہ مئة۔

فاعبر رحمہ اللہ عما کان علیہ السلف و نقل عن الامام ابی حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی و صاحبہ ابی یوسف یعقوب بن ابراہیم الحمیری الانصاری و محمد بن الحسن الشیبانی رحمہم اللہ ما کانوا یعتقدونہ من اصول الدین و یدینون بہ

رب العالمین۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 69)

(ترجمہ: دو صدیوں کے بعد اٹھنے والے فتنوں کی سرکوبی اور ان کے سد باب کے لیے جو علماء کھڑے ہوئے ان میں سے ایک امام طحاویؒ بھی تھے۔ ان کی پیدائش کا سال 239 ہجری ہے اور ان کی وفات 321 ہجری میں ہوئی۔ انہوں نے ان عقائد کو ذکر کیا جن پر سلف صالحین تھے اور جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے بھی عقائد تھے۔)

ہم کہتے ہیں

عقیدہ طحاویہ تو انتہائی مختصر متن ہے اور اس جیسی کتاب کی شرح کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ابن ابی العز نے یہ عجیب کام کیا کہ بجائے اس کے کہ اپنی شرح میں حنیفہ یا اہل سنت کے مسلمہ عقائد اور ان کی مسلمہ تفصیل لکھتے انہوں نے کسی بھی تصریح کے بغیر صفات متشابہات میں ابن تیمیہ اور سلفیوں کی عبارتیں نقل کر کے سلفیوں کا عقیدہ رائج کرنے کی کوشش کی۔ عوام بلکہ عام علماء تک بھی باریکیوں سے باخبر نہیں ہوتے لہذا وہ ان کو خفی سمجھ کر ان پر اعتماد کریں گے لیکن فکر ابن تیمیہ کی حاصل ہوگی۔ بعض فقہی مسائل میں بھی ابن ابی العز نے ابن تیمیہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے جس کی تفصیل شعیب ارنؤط کے مقدمہ میں موجود ہے۔

ہم یہاں یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ابن ابی العز کے بڑے (یعنی باپ دادا) خفی تھے لیکن ابن ابی العز عقائد میں خود خفی نہ رہے تھے اور انہوں نے سلفی مسلک اختیار کر لیا تھا۔ اب آگے ہم ابن ابی العز کی شرح میں سے چند مثالیں ذکر کرتے ہیں جو ہمارے دعوے پر واضح دلیل ہیں:

(1) امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا:

و تعالیٰ عن الحدود والغایات، والارکان والاعضاء والادوات، لا تحویہ

الجنہات الست کسائر المبتدعات (ص 238 شرح العقیدۃ الطحاویہ)

(ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ حدود و غایات سے، ارکان و اعضاء سے بلند و بالا ہیں اور چھ جہات اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ اللہ تعالیٰ دیگر بدعتی امور کی طرح ان مذکور باتوں سے بھی پاک ہیں۔)

اس پر ابن ابی العز اپنی شرح میں لکھتے ہیں:

والشیخ رحمہ اللہ اراد الرد بهذا الکلام کداود الحواری و امثاله القائلین ان الله جسم و انه جنة و اعضاء و غیر ذلك۔ تعالیٰ اللہ عما یقولون علوا کبیرا۔ فالمعنی الذی اراده الشیخ رحمہ اللہ من النفی الذی ذکرہ هنا حق لکن حدث بعده من ادخل فی عموم نفيه حقا و باطلا۔ فیحتاج الی بیان ذلك و هو ان السلف متفقون علی ان البشر لا یعلمون لله حدا و انهم لا یحدون شینا من صفاته۔ قال ابو داؤد الطیالسی: کان سفیان و شعبہ و حماد بن زید و حماد بن سلمة و شریک و ابو عوانة لا یحدون و لا یشبهون و لا یمثلون، یروون الحدیث و لا یقولون کیف، و اذا سئلوا قالوا بالاثرة۔ و سیاتی فی کلام الشیخ و قد اعجز خلقه عن الاحاطة به فعلم ان مراده ان الله یتعالی عن ان یحیط احد بحده لان المعنی انه متمیز من خلقه منفصل عنهم مباین لهم۔ سئل عبد الله بن المبارك بم نعرف ربنا قال بانه علی العرش، بائن من خلقه۔ قیل یحد قال یحد انتھی و من المعلوم ان الحد یقال علی ما ینفصل به الشئ و یتتمیز به عن غیره..... فالحد بهذا المعنی لا یحوز ان یکون فیہ منازعة فی نفس الامر اصلا فانه لبس وراء نفيه الا نفی وجود الرب و نفی حقیقته۔ (شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 239, 240)

(ترجمہ: اپنی اس بات سے امام طحاویؒ نے داؤد جواریؒ وغیرہ کا رد کیا ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم و جثہ اور اعضاء وغیرہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ داؤد جواریؒ وغیرہ کے قول سے بہت بلند و بالا ہیں۔ امام طحاویؒ نے یہاں جو نفی مراد لی ہے وہ حق ہے لیکن ان کے بعد لوگوں نے اس نفی میں بعض حق اور بعض باطل امور کو بھی شامل کر

دیا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ابو داؤد طیالسیؒ نے فرمایا: سفیان ثوری، شعبہ، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، شریک اور ابو عوانہ اللہ تعالیٰ کے لیے نہ حد بتاتے تھے، نہ ان کے ساتھ تشبیہ دیتے تھے اور نہ اس کی مثل بتاتے تھے۔ وہ (صفات متشابہات پر مشتمل) حدیث کی صرف روایت کرتے تھے اور یہ نہ کہتے تھے کہ اس کی کیفیت یہ ہے۔ اور اگر کوئی خاص اس بارے میں پوچھتا تو وہ کسی صحابی یا تابعی کا قول ذکر کر دیتے۔ آگے امام طحاویؒ کے کلام میں یہ ذکر آئے گا کہ اللہ کی مخلوق اللہ کا احاطہ کرنے سے عاجز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز ہیں اور اس سے جدا و مباین ہیں۔ عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے سوال ہوا کہ ہم اپنے رب کو کیسے پہچانیں تو انہوں نے جواب دیا اس بات سے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہیں اور اپنی مخلوق سے جدا ہیں۔ پوچھا کیا حد کے ساتھ۔ جواب دیا کہ ہاں، حد کے ساتھ۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ حد ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ایک شے دوسری شے سے جدا اور ممتاز ہوتی ہے..... اس معنی میں واقع میں تو سرے سے جھگڑا اور اختلاف ہونا ہی نہیں چاہیے کیونکہ اس نفی کے پیچھے تو صرف رب تعالیٰ کے وجود کی اور ان کی حقیقت کی نفی رہ جاتی ہے۔)

ہم کہتے ہیں

امام طحاویؒ نے مطلق فرمایا کہ اللہ کی نہ کوئی حد ہے اور نہ کوئی غایت ہے اور شارح نے اس کے حق ہونے پر سفیان ثوری، شعبہ حماد بن زید اور ابو عوانہ کے قول بھی ذکر کئے۔ لیکن شارح بات کو پھر اس پر لے آئے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہے البتہ مخلوق اس سے واقف نہیں۔ اس کی دلیل میں شارح ابن ابی العزیز نے حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ کا قول ذکر کیا۔ ابن مبارک رحمہ اللہ کے استاد امام ابو حنیفہؒ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں و هو شئ لا کالاشیاء ومعنی الشئ اثباتہ بلا جسم ولا جوہر ولا عرض، ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له۔ (یعنی اللہ تعالیٰ موجود شے ہیں لیکن دیگر اشیاء

کی طرح نہیں ہیں۔ اور اللہ کے شے ہونے کا مطلب ہے اس کا اثبات کرنا اس طرح سے کہ وہ جسم جوہر اور عرض کے بغیر ہے اور اس کے لیے نہ کوئی حد و انتہا ہے، نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے اور نہ اس کی کوئی مثل ہے۔)

پیچھے متعلقہ باب میں سلفیوں سے اس عقیدہ کی جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے ابن ابی العزیز کی شرح اس کے موافق ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی تصریح کے مخالف ہے۔

2- امام طحاوی رحمہ اللہ کا یہ کلام اوپر ذکر ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے لیے ارکان، اعضاء اور آلات ہوں لیکن ابن ابی العزیز متن کے مضمون کے برخلاف سلفیوں کا عقیدہ تحریر کرتے ہیں:

و اما لفظ الارکان والاعضاء والادوات فيستدل بها النفاة على نفى بعض الصفات الثابتة بالادلة القطعية كاليد والوجه۔ قال ابو حنيفة ؑ في الفقه الاكبر له يد ووجه ونفس كما ذكر تعالى في القرآن من ذكر اليد والوجه والنفس فهو له صفة بلا كيف۔ ولا يقال ان يده قدرته ونعمته لان فيه ابطال الصفة۔ انتهى و هذا الذي قاله الامام ؑ ثابتة بالادلة القطعية..... ولكن لا يقال لهذه الصفات انها اعضاء او جوارح او ادوات او ارکان لان الركن جزء الماهية والله تعالى هو الاحد الصمد لا يتجزأ سبحانه وتعالى، والاعضاء فيها معنى التفريق والتعضية لله تعالى الله عن ذلك..... والجوارح فيها معنى الاكتساب والانتفاع۔ وكذلك الادوات هي الآلات التي ينتفع بها في جلب المنفعة ودفع المضرة۔ وكل هذه المعاني منتفية عن الله تعالى ولهذا لم يرد ذكرها في صفات الله تعالى۔ فالالفاظ الشرعية صحيحة المعاني، سالمة من الاحتمالات الفاسدة (شرح العقيدة الطحاوية ص 242، 241)

(ترجمہ: جہاں تک ارکان، اعضاء اور آلات کے الفاظ کا تعلق ہے تو ان سے صفات کی نفی کرنے والوں نے بعض ایسی صفات کی نفی کی ہے جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہیں مثلاً يد (ہاتھ) اور وجه (چہرہ)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنی کتاب الفقه الاکبر میں لکھتے

ہیں: ”اللہ کا ید، وجہ اور نفس ہے جیسا کہ ان کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں کیا ہے۔ تو ید (ہاتھ) اللہ کی صفت ہے بلا کیف اس لیے یہ نہ کہا جائے کہ اللہ کے ید (ہاتھ) سے مراد اس کی قدرت اور نعمت ہے کیونکہ اس میں صفت کا ابطال ہے۔ یہ بات جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمائی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے..... لیکن ان صفات کو اعضاء جوارح، آلات یا ارکان نہیں کہا جائے گا کیونکہ رکن ماہیت کا جزو ہوتا ہے (جیسے انسان کی ماہیت کے دو رکن ہیں: حیوان اور ناطق) جب کہ اللہ تعالیٰ احد صمد ہیں ان کے اجزاء نہیں ہیں۔ اسی طرح اعضاء کے لفظ میں تفریق و تقطیع کا معنی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہیں۔ جوارح کے لفظ میں کسب اور انتفاع کا معنی ہوتا ہے اور ادوات سے مراد آلات ہوتے ہیں جن سے کوئی ذات جلب منفعت اور دفع مضرت کا کام لیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ تمام الفاظ منافی ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کی صفات میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ لہذا قرآن وحدیث میں وارد ہونے والے الفاظ ہی صحیح معنی والے ہیں اور فاسد احتمالات سے پاک ہیں۔

ہم کہتے ہیں

بیچھے ہم اس بات کو وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ ید (ہاتھ) اور وجہ (چہرے) اور قدم (پاؤں) سے سلفی ان کا معنی اعضاء و ارکان کا کرتے ہیں البتہ ان کی کیفیت یعنی شکل و صورت کو مخلوق کی مثل نہیں مانتے۔ امام ابو حنیفہؒ ید (ہاتھ) وجہ (چہرے) اور قدم (پاؤں) وغیرہ سے صفات مراد لیتے ہیں اور ان کے ظاہری و حقیقی معنی مراد نہیں لیتے اور ان کی حقیقت کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں جب کہ سلفی ان کو اعضاء و جوارح میں سے مانتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھوں سے کام کئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اعضاء و جوارح کو حقیقت کے اعتبار سے صفات نہیں کہا جاتا۔ لیکن سلفی مختلف حیلے بہانوں سے ان پر اعضاء و جوارح کا اطلاق نہیں کرتے۔ اس سے بہر حال

حقیقت نہیں بدلتی۔ غرض سلفی امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلمے کے برخلاف اللہ کے لیے اعضاء و جوارح مانتے ہیں۔

3- امام طحاویؒ نے ایک بات یہ فرمائی کہ جہات ستہ اللہ تعالیٰ کو گھیرے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن ان کی کتاب کے شارح ابن ابی العزیز اس کے برخلاف یہ لکھتے ہیں:

اما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معلوم۔ و من المعلوم انه لا موجود الا الخالق والمخلوق۔ فاذا اريد بالجهة امر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى الله عن ذلك۔ و ان اريد بالجهة امر عدمي و هو ما فوق العالم فليس هناك الا الله وحده۔ فاذا قيل انه في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح ومعناه انه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه۔ و نفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفى العلو يذكرون من ادلتهم ان الجهات كلها مخلوقة و انه كان قبل الجهات و ان من قال انه في جهة يلزمه القول بقدم شيء من العالم و انه كان مستغنيا عن الجهة ثم صار فيها۔ وهذه الالفاظ و نحوها انما تدل على انه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمى جهة اولم يسم و هذا حق۔ ولكن الجهة ليس امرا وجوديا بل امر اعتباري۔ و لا شك ان الجهات لا نهاية لها و ما لا يوجد فيما لا نهاية له فليس بموجود۔

و قول الشيخ لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات هو حق باعتبار انه لا يحيط به شيء من مخلوقاته بل هو محيط بكل شيء وفوقه۔ و هذا المعنى هو الذي اراده الشيخ لما ياتي في كلامه انه تعالى محيط بكل شيء وفوقه۔ فاذا جمع بين كلاميه و هو قوله لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات وقوله محيط بكل شيء وفوقه علم ان مراده ان الله تعالى لا يحويه شيء ولا يحيط به شيء كما يكون لغيره من المخلوقات و ان الله تعالى هو المحيط بكل شيء العالي عن كل شيء۔

لكن بقى فى كلامه شيان احدهما ان اطلاق مثل هذا اللفظ مع ما فيه من الاجمال والاحتمال كان تركه اولى والا تسلط عليه والزم بالتناقض فى اثبات الاحاطة والفوقية و نفى جهة العلو۔ و ان احيب عنه بما تقدم من انه انما نفى ان يحويه شى من مخلوقاته فالاعتصام بالا لفاظ الشرعية اولى (شرح العقيدة الطحاوية ص 242, 243)۔

(ترجمہ: رہا جہت کا لفظ تو اس سے کبھی موجود مراد ہوتا ہے اور کبھی معدوم مراد ہوتا ہے۔ اور موجود کی صرف دو نوع ہیں، خالق اور مخلوق۔ جب جہت سے مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ موجود ہو تو وہ مخلوق ہے اور کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا حصر اور احاطہ نہیں کر سکتی۔ اور اگر جہت سے امر معدوم مراد ہو تو وہ مافوق العالم ہے اور وہاں صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ثابت کرنا صحیح ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے اوپر ہیں جہاں پر مخلوقات کی انتہا ہوتی ہے لہذا اللہ سب کے اوپر ہیں اور بلند ہیں۔ جو لوگ لفظ جہت کی نفی کرتے ہیں اس سے ان کی مراد علو (بلندی) کی نفی ہے۔

ان کے دلائل کچھ یہ ہیں۔

- (1) جہات تو سب مخلوق ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ جہات کی تخلیق سے پہلے بھی موجود تھے۔
- (2) جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایک جہت میں ہیں اس پر لازم آتا ہے کہ وہ جہت کو بھی قدیم کہے۔

(3) اللہ تعالیٰ پہلے تو جہت سے مستغنی تھے پھر جہت میں آ گئے۔

یہ اور اس جیسے الفاظ اس بات پر دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مخلوق میں نہیں ہیں خواہ اس مخلوق کو جہت کہیں یا نہ کہیں۔ یہی بات حق ہے۔ لیکن جہت امر وجودی نہیں ہے بلکہ امر اعتباری ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جہت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جو غیر منتہی میں موجود نہ ہو وہ شے دراصل موجود ہی نہیں ہوتی۔

امام طحاویؒ کا یہ قول کہ دیگر مخلوقات کی طرح جہات سے بھی اللہ تعالیٰ کا احاطہ

نہیں کرتیں حق بات ہے بلکہ وہ خود ہر شے کا احاطہ بھی کئے ہوئے ہیں اور اس کے اوپر بھی ہیں۔

امام طحاویؒ کی پہلی بات یعنی یہ کہ دیگر مخلوقات کی طرح جہات سے بھی اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتیں اور دوسری بات کہ اللہ ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس کے اوپر ہیں جب ان دونوں کو جمع کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ کوئی بھی شے اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرتی جب کہ اللہ تعالیٰ ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور اس پر بلند بھی ہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلام کے بارے اب دو باتیں رہ گئیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ جہت کے لفظ میں اجمال و احتمال بھی ہے اور چونکہ نص میں یہ لفظ وارد نہیں ہوا اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کے لفظ کا ترک اولیٰ ہے۔ ورنہ فریق مخالف کو غلبہ حاصل ہوگا اور وہ تناقض کا الزام لگائے گا کہ ایک طرف اللہ کے لیے احاطہ اور فوقیت کا اثبات کرتے ہو اور دوسری طرف جہت علو کی نفی کرتے ہو۔ اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ نفی محض اس کی ہے کہ کوئی مخلوق اللہ کا احاطہ کر سکے پھر بھی شرعی الفاظ کو اختیار کرنا بہتر ہے۔

ہم کہتے ہیں

(1) امام طحاوی رحمہ اللہ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں:

لاتحويه الجهات الست كسائر المبتدعات

جیسے مخلوقات کی چھ جہتیں یا حدیں (Dimensions) ہوتی ہیں ایسی اللہ تعالیٰ کی نہیں ہیں (کیونکہ چھ جہتوں والی چیز جسم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ جسم ہونے سے منزہ ہیں)۔

امام طحاویؒ کا اس عبارت سے مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم نہیں ہے جب کہ شارح ابن ابی العزیمہ مطلب سمجھا رہے ہیں کہ جہات سے سمیت کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

(2) جہت سے مراد موجود یا معدوم ہوتا ہے یہ ابن ابی العزیز کی اپنی اختراع ہے جس پر انہوں نے کوئی دلیل قائم نہیں کی۔

(3) دین کی تیسیر (آسان کرنے) کی وجہ میں سے ایک وجہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی کہ:

منہا ان الشارع لم يخاطبهم الا على ميزان العقل المودع في اصل خلقهم قبل ان يتعاونوا دقائق الحكمة والكلام والاصول فاثبت لنفسه جهة فقال الرحمن على العرش استوى وقال النبي ﷺ لامرأة سوداء اين الله فاشارت الى السماء فقال هي مومنة (حجة الله البالغة ج 1 ص 113)

تیسیر کی ایک صورت یہ ہے کہ شارع نے لوگوں کی اصل خلقت میں جو عام عقل رکھی ہے اس کے مطابق ان سے کلام کیا ہے۔ اس سے مراد وہ عقل ہے جو حکمت، کلام اور اصول کی باریکیوں میں پڑنے سے پہلے ہوتی ہے سو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جہت مقرر کی اور فرمایا الرحمن عرش پر مستوی ہوا اور آپ ﷺ کے پوچھنے پر کہ اللہ کہاں ہیں جب جہن باندی نے جواب دیا کہ آسمان پر ہیں تو آپ نے فرمایا کہ یہ مومن ہے۔

ہم کہتے ہیں

خود تیسیر کے لفظ سے معلوم ہوا جیسا کہ شاہ صاحب نے دوسری جگہ فرمایا کہ یہ ظاہری معنی لینے کی صورت کم علم اور کم عقل لوگوں کی وجہ سے تھی درنہ اصل بات کچھ اور ہے۔ علاوہ ازیں سلفیوں کے برعکس شاہ صاحب نے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ جہت ذات ہے بلکہ انہوں نے اس کو مطلق رکھا ہے جس میں احتمال ہے کہ جہت فوق میں استوائے تجلیاتی ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش پر جو کہ جہت فوق میں ہے اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم الشان تجلی ہے۔

(4) ابن ابی العزیز لکھتے ہیں:

”ان الواحد منا اذا كان عنده خردلة ان شاء قبضها و احاط قبضته بها و ان شاء جعلها تحته و هو في الحالين مابين لها عال عليها فوقها من جميع

الوجوه ولا ريب ان الله سبحانه لما خلق الخلق لم يخلقهم في ذاته المقدسة تعالى الله عن ذلك فتعين انه خلقهم خارجا عن ذاته و لو لم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع انه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضد ذلك والنصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علو الله على خلقه و كونه فوق عباده التي تقرب من عشرين نوعا احدها التصريح بالفوقية مقررنا باداة من المعينة للفظية بالذات كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم (شرح العقيدة الطحاوية ص 318,319)

و کلام السلف فی اثبات صفة العلو کثیر جدا فمنہ ما روى شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصارى فى كتابه الفاروق بسنده الى مطيع البلخي انه سأل ابا حنيفة عمن قال لا اعرف ربى فى السماء ام فى الارض فقال قد كفر لان الله يقول الرحمن على العرش استوى و عرشه فوق سبع سماواته قلت فان قال انه على العرش ولكن يقول لا ادرى العرش فى السماء ام فى الارض؟ قال هو كافر لانه انكرانه فى السماء۔ فمن انكرانه فى السماء فقد كفر (ايضا ص 322) واما ثبت هذا المعنى من الفوقية فى ضمن ثبوت الفوقية المطلقة من كل وجه فله سبحانه و تعالى فوقية القهر و فوقية القدر و فوقية الذات۔ و من اثبت البعض و نفى البعض فقد تنقص۔ (شرح العقيدة الطحاوية ص 324)

(ترجمہ: ہم میں سے کسی آدمی کے پاس رائی کا دانہ ہو تو اگر وہ چاہے تو وہ اس کو اپنی مٹھی میں بند کر لے اور چاہے تو اس کو اپنے نیچے کر لے۔ ان دونوں صورتوں میں وہ آدمی اس دانے سے مابین اور ہر اعتبار سے اس پر بلند ہوگا۔)

اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب مخلوق کو پیدا کیا تو اس کو اپنی مقدس ذات کے اندر پیدا نہیں کیا۔۔۔۔۔۔ تو یہ شق متعین ہوئی کہ اللہ نے مخلوق کو اپنی ذات کے باہر پیدا کیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ فوقیت ذات کے ساتھ متصف نہ ہوں تو اس کے باوجود کہ وہ خود بخود قائم ہیں اور عالم کے ساتھ ان کا خلط نہیں ہے تو وہ اس کی ضد یعنی

تحتیہ ذات کے ساتھ متصف ہوں گے..... وہ متنوع نصوص جو اللہ کے علو پر اور اللہ کے بندوں پر فائق ہونے میں محکم ہیں وہ میں قسم کی ہیں۔ ان میں سے ایک میں فوقیت کی تصریح ہے اور میں نے حرف کے ساتھ ہے جو فوقیت ذات کو متعین کرتی ہے جیسے یہ آیت يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ۔

صفت علو کے اثبات میں سلف کا کلام بکثرت موجود ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو شیخ الاسلام ابو اسماعیل انصاریؒ نے اپنی کتاب فاروق میں مطبع بلخی کے واسطے سے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا۔ مطبع بلخی نے پوچھا جو شخص یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں ہے (اس شخص کا کیا حکم ہے؟) امام صاحب نے فرمایا کہ یہ شخص کافر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ الْمُسْتَوٰی اور ظاہر ہے کہ اللہ کا عرش سات آسمانوں کے اوپر ہے۔ مطبع بلخی نے پھر یہ پوچھا ایک شخص کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہیں لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان پر ہے یا زمین پر ہے۔ امام صاحب نے فرمایا یہ بھی کافر ہے کیونکہ اس نے عرش کے آسمانوں پر ہونے کا انکار کیا ہے اور یہ بات کفر کی ہے.....

فوقیت کا یہ معنی اس وقت ثابت ہوتا ہے جب فوقیت ہر اعتبار سے مطلق ہو۔ لہذا اللہ سبحانہ کے لیے فوقیت قہری، فوقیت قدری اور فوقیت ذات ہے۔ اور جو کوئی ان میں سے ایک کا اثبات کرے اور ایک کی نفی کرے تو اس نے اللہ کی شان گھٹائی۔

ہم کہتے ہیں

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں: خوب علم و عقل والے اور کم علم یا لاعلم اور کم عقل والے۔ دوسری قسم کے لوگوں کے لیے اتنی معرفت کافی ہے جو حشون باندی کے جواب سے ظاہر ہوئی یعنی یہ کہ اللہ آسمان پر ہیں اور عرش آسمانوں پر ہے۔ کیونکہ یہ وہ ضروری اور بدیہی باتیں ہیں جو جاہل اور کم عقل شخص بھی ایک مسلمان معاشرہ میں رہتے ہوئے بغیر کسی اہتمام کے جان لیتا ہے۔ اور جو اپنے دین میں خوب علم و عقل والے ہیں ان سے تو کوئی بھی ایسا سوال نہ کرے گا۔

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد حسنا (ایم بی بی ایس) کی چند اہم تصانیف



مجلس نشریات اسلام ناظم آباد مینشن - ۱ کے ۳۳ ناظم آباد کراچی

اسٹاکسٹ: مکتبہ تدوہ قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی

فون: 32638917